

الكاتب والسيطان

دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية*

رضوان السيد

I

يفاجئنا أستاذنا الكبير الدكتور إحسان عباس كل عام تقريباً، ومنذ ما ينيف على الثلاثين سنة، بجديد أصيل في مجالات شتى من ثقافتنا العربية الإسلامية دراسةً أو تحقيقاً أو همماً معاً في الأدب والنقد الأدبي، وفني الشعر والنثر، والتاريخ، وأدب التراجم، والفكر السياسي، والنصوص الفقهية. وأول جديده للعام المنصرم كتابه الرائع عن عبد الحميد بن يحيى أشهر كتاب الديوان في العصر الأموي الثاني، وأحد مؤسسي النثر الفني العربي. ويتضمن الكتاب كل ما وصل إلينا من كتابات عبد الحميد، وهي تبلغ أربعاً وستين رسالة وشذرة. وكان الأستاذان أحمد زكي صفوت، ومحمد كرد علي قد نشرا في النصف الأول من هذا القرن^(١) زهاء الأربعين رسالة ونتفة وشذرة لعبد الحميد استناداً إلى «اختيار المنظوم والمنثور» لابن أبي طاهر طيفور، والتذكرة لابن حمدون. وقد أعاد الدكتور إحسان عباس نشر ما نشره هنا محققاً ومقروءاً من جديد، مضيفاً

(*) القسم الأول من هذه الدراسة في الأصل قراءة في كتاب الدكتور إحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء: دار الشروق بعمّان، ١٩٨٨، ٣٣٩ ص.

(١) أحمد زكي صفوت: جمهرة رسائل العرب ١ - ٢ / القاهرة ١٩٣٧، ومحمد كرد علي: أمراء البيان ١ - ٢ / القاهرة ١٩٤٨.

جديداً بلغ ثلاث عشرة رسالة من كتاب «العتاء الجزيل» لأبي القاسم أحمد ابن محمد بن عبد الرحمن القضاعي الإشبيلي (٥٧٥ - ٦٥٧ هـ). ثم أضاف في قسم التحقيق تسع رسائل وشذرات لسالم أبي العلاء كاتب الديوان المعروف أيام هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٤ هـ)، والوليد بن يزيد (١٢٤ - ١٢٥ هـ). وسالم بن عبد الرحمن هذا كان ختناً لعبد الحميد (أي أنه كان والد زوجة عبد الحميد أو أخاها). وقد عمل في الديوان الأموي طويلاً لكن قدره علا أيام هشام إذ تولى ديوان الرسائل. ويرجع إحسان عباس أنه كان وراء تحوّل عبد الحميد عن مهنة التعليم التي مارسها في شبابه بمعنيين: تدريبه له على الكتابة وعمل الديوان، وإدخاله موظفاً في الديوان أيام هشام، أي إبان تصاعد نفوذه. وكلا الرجلين مولى من أصل فارسي أو نبطي^(١). ويذكر ابن النديم^(٢) أن رسائل سالم جمعت في مائة ورقة، لكن ما تذكره المصادر له لا يزيد على الثلاث رسائل، أضاف إليها المحقق هنا رسالة طويلة كتبها عن الوليد بن يزيد - حسب الطبري - رجل اسمه «سالم»، وقد رجح د. عباس أنه تحريف عن «سالم»^(٣). أما عبد الحميد فترك - حسب الذهبي - رسائل جمعت في مائة كراسة^(٤) وكانت نموذجاً يُتخذى لدى كتاب الديوان مطالع العصر العباسي، لكن ما بقي في المصادر - حسب تقدير د. عباس - لا يزيد على الخمسين ورقة هي التي ضمنها كتابه هنا. والمعروف أنه كما برز سالم أيام هشام، فإن عبد الحميد برز ككاتب أيام مروان بن محمد (١٢٧ - ١٣٢ هـ) آخر خلفاء بني أمية وكان قد صار كاتباً له منذ ولي أرمينية وأذربيجان عام ١١٤ هـ. وكان المعروف المتداول من رسائل عبد الحميد عبر العصور رسالتان: نصيحته للكتاب، ووصيته عن الخليفة إلى ولده وولي عهده عبيد الله بن مروان بن محمد عندما وجهه لمقاتلة الثائر الخارجي الضحاك بن قيس الشيباني.

(١) احسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب، ص ٢٥، ٢٧.

(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ١٣١.

(٣) عبد الحميد بن يحيى الكاتب، ص ٣١١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٣.

وفي التاريخ «حكايات» عن عبد الحميد ليس بالمستطاع تمحيص مقدار الصحة فيها. منها أنه عندما جاء خبر البيعة إلى مروان بحرّان سجد وسجد من كان معه ما عدا عبد الحميد، فقال له مروان. لِمَ لم تسجد كما سجد أصحابك! فقال: علام أسجد؟! أعلى أن كنت معنا فطُرتُ عنا؟! فقال له: فإن طيرناك معنا؟ قال: الآن طاب السجود^(١). والقصة غير مرجّحة لأن مروان لم يُبايع وهو بحرّان، بل إن ظهوره بدمشق بالذات هو الذي فرض بيعته. وتتصل الحكايات الأخرى بوفاء عبد الحميد، لمروان من جهة، ولأصدقائه من جهة ثانية وفي طليعتهم ابن المقفع. ففي كتب الأدب أن مروان عندما انهزم، واتجه هارباً نحو مصر نصّح لعبد الحميد بالاستسلام للعباسيين فينجو لحاجتهم إلى فنّه ومعلوماته لكنه أبى وفاءً منه لرئيسه^(٢). لكن كتب الأدب نفسها تذكر أن العباسيين شنوا حملة «تفتيش» عن عبد الحميد فصادفوه في منزل مع ابن المقفع فادّعى كلاهما أنه عبد الحميد حتى سأل الجنود مَنْ يعرف عبد الحميد فأخذوه دون ابن المقفع. لكن أين كان عبد الحميد آنذاك وأين كان ابن المقفع؟ فالمعروف أن عبد الحميد بقي مع سيده حتى قُتل بمصر ولم يكن ابن المقفع هناك حتى تصحّ الحكاية^(٣). ان هذا القصص كله هدفه فيما يبدو تأكيد ولاء «الكاتب» لسيده، فهو من «صناعة» الكتاب في العصر العبّاسي كجزء من «الصورة» التي اصطنعوها لأنفسهم ولعلاقتهم بالسلطة التي يعملون لها. إنهم (كما صوّروا) ليسوا بيروقراطية فنية أو تقنية محايدة تعمل مع كل العهود أو الدول، بل «جزء» من المشروع السلطوي المسيطر يرتفعون بارتفاعه، وينقضون بانقضائه، فهم جزء من «البنية التنظيمية» للسلطة، أو «لسان» لها، وليسوا موظفين إداريين عاديين. على أن هذا لا يعني أن سالماً أو عبد الحميد أو ابن المقفع لم يكن لهم «آين» أخلاقي كأفراد. فالصورة ليست اصطناعياً في فراغ، بل هي نموذج لما كانوا يطلبونه من أنفسهم، ولما كانوا يريدون أن تراه السلطة التي يعملون لها - فيهم.

(١) سرح العيون، ص ٢٣٧. ويرجح د. عباس الاحتذاء بهذه القصة قصةً أخرى جرت بين هشام بن عبد الملك وصديقه الأبرش الكلبي (= عبد الحميد، ص ٣٤).

(٢) عيون الأخبار ١/ ٢٦ - ٢٧. وقارن بعبد الحميد، ص ٤٣.

(٣) قارن بروايات مختلفة للقصة في وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٢٢٩.

وعليّنا أن لا ننسى أن هؤلاء الثلاثة يقعون في بداية تقاليد «الكتابة الفنية» في الاسلام، فإن لم يكونوا هم مَنْ «وضع» التقاليد لتلك الفئة، فإن «الفئة» نفسها اتخذتهم نموذجاً لما كان ويكون. ومن جهة ثانية فإن رسالة عبد الحميد إلى الكتاب، وكلام ابن المقفع في «رسالة الصحابة» و«الأدب الكبير»، وترجمات الأخير عن «آيين» الكتاب أيام بني ساسان، كل ذلك يشير إلى أن هؤلاء وَمَنْ بعدهم؛ كانوا يعملون بشكل واع على إرساء تقاليد في الشكل والمضمون تستمد أصولها أو نموذجها من مصادر إغريقية وفارسية قديمة.

عرض الدكتور إحسان عباس في الدراسة القيمة التي صدرت له عام ١٩٧٧ بعنوان: «ملاح يونانية في الأدب العربي» لمسألة النموذج المحتذى في مجال الكتابة والسُّنن السياسية في الاسلام، فرأى أنّ النصف الثاني من العصر الأموي شهد نضالاً بين أنصار الثقافة الفارسية، وأنصار الثقافة اليونانية. وقد كانت الغلبة أخيراً للتقاليد الفارسية في مجال الكتابة السياسية، في حين سيطرت الثقافة الإغريقية / الهيلينية في النواحي العلمية والفلسفية^(١). وقد أتاحت له كتابات سالم وعبد الحميد هنا الفرصة لمراقبة المسألة عبر نماذج تطبيقية. فالمعروف أن سالماً ترجم أو نقّح رسائل منحولة منسوبة لأرسطو وجهها لـ«لاسكندر»^(٢). أي أن سالماً كان من أنصار التقاليد الإغريقية. لكن العلاقة الوثيقة بين سالم وعبد الحميد، وقيام سالم بتدريب عبد الحميد ورعايته، هذين الأمرين يشيران إلى أن الصراع لم يحدث أو لم يحدث بطريقة واعية. فقد أفاد عبد الحميد في رسالته إلى عبيد الله بن مروان من رسائل أرسطو المنحول كما أن سالماً أفاد من الكتابات الفارسية في رسالته عن الوليد بن يزيد بشأن العهد إلى ابنه الحكم وعثمان بالسلطة من بعده. فهل يعني هذا أن أوائل الكتاب هؤلاء

(١) إحسان عباس: ملاح يونانية في الأدب العربي ص ص ١٢ - ١٣. وقارن بعبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ٥/١ - ٩، ومقدمتي على كتاب الأسد والغواص، ص ص ٣١ - ٣٣. وقارن عن العلاقة بين النموذجين الإيراني، والعربي الاسلامي دراسة مبسطة في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة (١٩٨٤) ص ص ٨٩ - ١٢٣.

(٢) قارن برسائل أرسطو إلى الاسكندر لغريناسكي في BEO/١٩ م ١٩٦٧.

كانوا ما يزالون يبحثون عن نموذج كتابي وسياسي؟ أو أن مسألة «التأثر» أو «نقل النموذج» أكثر تعقيداً مما يبدو لأول وهلة. فقد يكون من الضروري هنا للوصول إلى مقارنة للمسألة النظر في مفهوم المعرفة ومصادرها في المجال الحضاري العربي الاسلامي. إذ يبدو أن قضية «خصوصية الاسلام» لم تكن قد طُرحت آنذاك كما طرحها «أهل الحديث والأثر» في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. كان القديم، كل قديم ما يزال جذاباً بل ونموذجياً، بدليل ذلك القصص الكثير الذي نقل عن «أهل الكتاب»، ودخل حتى في تفسير القرآن. وكان I. Goldziher قد زعم أن «الاسرائيليات» لم تصبح أمراً مستنكراً إلا أيام ابن عطية (- ٥٤١ هـ) في النصف الأول من القرن السادس الهجري^(١). ونحن نعرف الآن أن هذا ليس صحيحاً، وأن قضية الخصوصية بدأت قبل ذلك بوقت طويل. لكنها بالتأكيد لم تكن مما جرى النقاش حوله أيام سالم وعبد الحميد. كان «القديم» إسلامياً كان أو غير إسلامي، تتحدد صحته (أو بالأحرى قيمته) بقدر قدمه. فالمعرفة (بل الحكمة) كتلة بدأت تتكون فيما قبل التاريخ المكتوب أيام الهرامسة الأسطوريين. وكانت هذه الكتلة أو الكرة تندرج عبر العصور متضخمة متقدمة تضيف على الملتقطين من شذراتها سمات الحكمة و«العلم» بقدر ما يكتسبون منها دونما تمييز كثير بين الغث والسمين. ولذا لا أحسب أن سالماً أو عبد الحميد أو حتى ابن المقفع قد انتقوا وهم ينقلون أو يقلّدون. إنما أخذوا ما أتاحته لهم الترجمات، والمأثورات الشعبية القديمة، طبعاً في المجال الذي كانوا مهتمين به، مجال الحكمة السياسية والكتابة الديوانية. نعم كان المستنكر هو ما يصادم السنّة أو السنن، وهي الأعراف التي سار عليها المسلمون، وسارت عليها السلطة الاسلامية. ولم تكن تلك الأعراف شديدة التحدد، بل كانت فضفاضة في هذه الحقبة المبكرة من تاريخ التجربة السلطوية الاسلامية. وقد حاول الإمام مالك بن أنس (- ١٧٩ هـ) فيما بعد الاتجاه إلى شيء من التحدد عندما اعتبر السنة «ما عليه عمل أهل المدينة». ونحن نعلم أن الفقهاء المعاصرين له كأبي حنيفة (- ١٥٠ هـ) والليث بن سعد

(١) جولدزير: مذاهب التفسير الاسلامي (الترجمة العربية) ص ص ٢١١ - ٢١٢.

(- ١٧٥ هـ) لم يوافقوه على ذلك. وكان لا بد من الانتظار إلى أواخر القرن الثاني الهجري ليحدّد الشافعي (- ٢٠٤ هـ) في الرسالة بشكل نهائي معنى السنة، فيصبح النقاش حول الخصوصية مدار كل بحث، وتتخذ قضية المعرفة ماهية ومصادر مكاناً مركزياً في المدارس الفكرية المختلفة.

انطلاقاً مما ذهبُ إليه يمكن فهم العمل الدراسي التطبيقي الدقيق الذي قام به الدكتور إحسان عباس في فقرته الطويلة المقارنة عن «الشؤون العسكرية» في رسائل عبد الحميد. وقد عني بذلك رسالته إلى عُبيد الله بن مروان بأمر الخليفة والده. فقد لاحظ الدارس أن نصائح عبد الحميد العسكرية، وتعليماته لوليّ العهد مستمدة من المأثورات الفارسية القديمة، ورسائل أرسطو المنحولة، والتجربة العسكرية العربية الإسلامية، في الوقت نفسه. كما لاحظ أن هذه النصائح حتى في جوانبها «التقنية» تبقى عامة، ولا تحتاج إلى خبرة مباشرة بفنون الحرب من أجل معرفتها أو الإرشاد إليها والاسترشاد بها. لذلك فقد صارت «نوعاً أدبياً» أو «مرآة أمراء» نسج على منواله كتاب «مرايا الأمراء» فيما بعد استلهاماً أو اقتباساً. والأمر نفسه يمكن قوله عن كلام عبد الحميد في «الصيد والطرْد» فقد اكتشف إحسان عباس أنه كان هناك أيام عبد الحميد كتابان مترجمان في الصيد وأنواع الضواري أحدهما بيزنطي الأصل، والآخر لخاقان تركي. بيد أن «تأثر نموذج سابق» إن دلّ على «تواصل التقاليد الحضارية»، فإنه لا يقلل من أصالة عبد الحميد «الفنان» و«كاتب الديوان». لكن أين تكمن هذه الأصالة، هل في أساليب المعالجة؟ أم في تحول «كاتب الديوان» إلى «لسان» للسلطة والسلطان في كل قضايا الحياة العامة والخاصة، وليس فيما يتصل بالقضايا السياسية والإدارية فقط؟!.

II

تستعمل المصادر لبدايات «التسجيل الكتابي» في الإسلام مفردات ومصطلحات مختلفة لا يبدو أن اختلافها عائدٌ لاختلاف المجال وحسب. ففيما يتصل بالكتابة الديوانية تقول المصادر: «كان على ديوان الرسائل لفلان» أو

«كتب لفلان». وفي حالات أخرى يقال: «بدأ التدوين أيام عمر بن عبد العزيز»، أو يقال: «أول مَنْ صَنَّفَ فلان». وهكذا تبدو مصطلحات: الكتابة، والتدوين، والتصنيف مختلفة إن لم تكن متناقضة. ويلاحظ الدكتور إحسان عباس أن سالماً وعبد الحميد لم يكونا أول كتاب الديوان أو ديوان الرسائل. لكن «وظيفة» الكتابة تغيرت في عهدهما. فقد كان «الكاتب» قبلهما محض مستمل عمله أن يجود الخط، ويحسن ترتيب السطور، ولا شأن له بمقدرة انشائية^(١). أما الموظف العادي بالديوان فكان تقنياً بحتاً يعرف الحساب، وطرائق تقدير الخراج، وما إلى ذلك من أمور مالية بحتة. أما القضايا السياسية والأيدولوجية فكانت من شأن الخطيب خليفة كان أو والياً أو قائد جيش. تدلنا على ذلك خطب زياد والحجاج وأشباههما. وما يلفت الانتباه أن زياداً كان كاتباً والحجاج كان معلماً في الأصل مثل عبد الحميد. فصاحب «النص» قبل سالم وعبد الحميد كان السلطان نفسه أو نائبه وواليه، وليس كاتبه أو مستمليه. لذلك لا نجد لكتاب معاوية ويزيد وعبد الملك «سطراً واحداً» منسوباً إليهم أو من صياغتهم وإن بأوامر مباشرة من الخليفة أو الوالي^(٢). فقد كانت «مهمة النثر هي نقل الأوامر أو النصائح أو التعليمات بلغة بسيطة غايتها الأولى والأخيرة هي الإفهام دون لبس حتى لو تولى إنشاء الرسالة الكاتب نفسه، ولم تكن إملاء من سيده...»^(٣). وهناك قول لعبد الحميد يثني فيه على صالح بن عبد الرحمن كاتب الحجاج الذي نقل «الديوان» عن الفارسية^(٤). وكأنما عني بذلك أنه مهّد لظهور فئة كتاب الديوان بالعربية. لكن صالحاً كان ولا شك قديراً بالحساب، لا بأساليب النثر الفني. الجديد إذن من حيث «الشكل» في مهمة سالم وعبد الحميد أنها صاروا يقومان للدولة بما كان يقوم به الخطيب والقاص من قبل. وهكذا فإنه من حيث «الشكل» أيضاً كان لا بد لهما ولأمثالهما من إجادة عالية للعربية وأساليبها بالإضافة إلى المعرفة التقنية المفترضة في كل كاتب للديوان. وتظهرنا

(١) عبد الحميد، ص ١٣١.

(٢) عبد الحميد، ص ١٣٢.

(٣) عبد الحميد، ص ١٣٢.

(٤) فتوح البلدان للبلاذري، ص ٣٠١.

رسائل سالم وعبد الحميد على مقدرة فنية بارزة لديها تتجاوز «المهمة المفروضة»، ويمكن القول إن هذه «المقدرة» أو «الموهبة» هي التي أسهمت في جعل نثرهما «نصاً فنياً» أو «نثراً فنياً». وقد درس إحسان عباس في فصل مستقل خصائص نثر عبد الحميد من الناحية الفنية، واستكشف أواليات تحوله إلى «نص» محتذى لدى الكتاب اللاحقين^(١). وفي رسالة عبد الحميد إلى الكتاب ما يشير إلى «طبيعة» الثقافة التي حصل عليها هو. إذ يطلب من الكاتب أن يعلم كتاب الله وفرائضه، ثم يتقن العربية، ويجيد الخط، ويروي الأشعار وغريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم، ويتقن الحساب^(٢).

ونستطيع العودة إلى مصطلح الكتابة ومشكلاته، والتمييز بينه وبين مصطلح التدوين فالتصنيف، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما تنبه له إحسان عباس عندما ذكر الحسن البصري وغيلان الدمشقي، كنموذجين لرجالات «الرسالة الدينية» مقابل «الرسالة الديوانية» لدى عبد الحميد وسالم وابن المقفع. فالفترة هي نفسها، والمنابع الثقافية لهؤلاء متشابهة، وإن كنا لا نعرف الكثير عن «رسائل غيلان» في الوعظ والتزهيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فربما عنى إحسان عباس أن «الوعظ الديني» كان ينتقل تدريجياً أيضاً من «الخطيب» و«القاص» و«القارئ» إلى الواعظ الكاتب، في الوقت الذي كان فيه السلطان يتحول من «خطيب» إلى «مؤسسة» ذات خطاب أيديولوجي مكتوب. والحق أن «الرسالة الدينية» كانت تتحول إلى «خطاب معارضة» أو «خطاب جدل» بشكل مباشر أحياناً، وبشكل غير مباشر أحياناً أخرى. ويبدو هذا في الأمصار، وعلى يد غير العرب، في حين تخلف «خطاب» الخوارج، الثوار المباشرين، عن الركب بعض الشيء إذ ظلّ خطاباً مُلقًى حتى أواخر العصر العباسي الأول. وربما كانت النزعة الأيديولوجية الغالبة على خطابي «القراء»، و«كتاب الديوان» وراء تسميتهما معاً «كتابة» في المصادر بينما ظلّ التدوين مصطلحاً خاصاً بتسجيل السنة، والحديث والأحكام الفقهية، سواء أتم ذلك بأوامر رسمية (عبد الملك

(١) عبد الحميد، ص ص ١٣٠ - ١٨٨.

(٢) عبد الحميد، ص ٢٨٣.

مع الزهري، وعمر بن عبد العزيز مع أبي بكر ابن عمرو بن حزم) أم بمبادرة فردية.

III

في رسائل عبد الحميد رسالة - كتبها عن الخليفة - في النهي عن اللعب بالشطرنج^(١). وهو يتهدد المخترقين لهذا الحظر بالويل والثبور وعظائم الأمور. أما أسبابه لهذا الحظر فأولها نهى الرسول (ص) عن ذلك. ثم أنه ملّهُ عن الصلوات، وعن العمل الجاد المثمر. وقد لاحظ إحسان عباس أنه لم يرد عن الرسول شيء في النهي عن الشطرنج بل ورد أثر في تحريم «النرد» وهو غير الشطرنج. ثم إن الصحابة والتابعين لم يكونوا متفقيين في الحكم على الشطرنج، وكان منهم من يجيّدون اللعب به إجادَةً تَبْلُغُ بهم أن يلعبوه «مستدبرين» كسعيد بن جبير (- ١٩٤ هـ)، وعامر بن شراحيل الشعبي (- ٢٠٤ هـ). وهكذا فإن الشطرنج لم يكن «سنة سيئة» بحيث يمكن استخدام العرف أو مراعاته لمنعها. وليس بالمستطاع تبين الأسباب الداعية لذلك يقيناً لكن ربما كانت هذه اللعبة النبيلة تجمع حولها أشرف القوم بالحجاز إبان استعمار الثورات على مروان فيتبادلون الأحاديث، ويتمنون الأمان بشأن مصائر الدولة الأموية. ولو كانت «إضاعة الوقت» أو اللهو هما السبب، لوجب النهي عن الصيد، بينما كان رياضة مستحبة بل ومشروعة بالقرآن والسنة، وله في رسائل عبد الحميد نصيب وافر^(٢). لكن ما يعنينا هنا ليس أسباب المنع، بل صورة الخليفة عن نفسه وواجباته تجاه الدين. فهو يعلّل النهي بإنفاذ شرع الله، ورعاية مصلحة الأمة. ويعني هذا أن الخليفة كان يتصور مهمته الأساسية في حماية الدين. وكان يستطيع (في نظر نفسه) أن يتدخل شارعاً. وما كان ذلك شأن مروان بن محمد فقط، بل ترد أوامر ونواهٍ تشريعية عن عبد الملك بن مروان وعمر ابن عبد العزيز وإن قيدها عمر الثاني بما لم يرد فيه نصّ من قرآن أو سنة^(٣). ويتصل

(١) عبد الحميد، ص، ص ٢٦٥ - ٢٦٨.

(٢) عبد الحميد، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

(٣) قارن بدراستي: الخلافة والملك - دراسة في الرؤية الأموية للسلطة بأعمال المؤتمر الثالث لتاريخ =

ذلك برؤية شاملة لدور خلافة الله، وخليفة الله في العالم، وفي دار الاسلام على حد سواء. أما خلافة الله فتأتي قاعدة في هرم يبدأ في رسائل عبد الحميد بخلق الله للكون، وقيام الكون المخلوق (السموات والأرض) على مبدأ الطاعة له سبحانه وتعالى. أما في الأرض المخلوقة المطيعة هذه، فإن الله سبحانه وتعالى استخلف الانسان، واختار له الاسلام ديناً توالى الأنبياء عبر الأحقاب على تبليغه حتى جاء خاتم النبيين الذي جمع الله لأمته ميراث النبوة، ومواريث الأرض. ولا بد لتحقيق خلافة النبوة في الأرض من قيادة للأمة تجاهد للإسلام وعنه، وبقضي جهادها أو تمكينها منه الطاعة التي تنظم المسلمين في سياق الطاعة الكونية كما نظمت خليفتهم في سياق استخلاف الله سبحانه الانسان على الأرض. فالانسان مستخلف على الأرض. والمسلمون مستخلفون من الله على الناس. والخليفة مستخلف على المسلمين. والطاعة تخترق هذه المنظومة كلها، فتجعل من خليفة المسلمين خليفة لله، وتجعل من طاعته طاعة لله.

ويستخدم عبد الحميد لقب «أمير المؤمنين» كثيراً، وبخاصة في المواطن التي يذكر فيها تصرفاً دينياً أو إعلامياً قام به، أو يخاطب رجلاً أو جماعة يريد الخليفة التحبب اليهم. فهو يستخدم لقب «أمير المؤمنين» في «مرسوم» صدر بمناسبة دخول شهر رمضان، وبمناسبة حجّ الخليفة هشام. ويبدو أن هذه «المراسيم» صارت تقليداً منذ أيام عبد الملك بن مروان^(١). وهدفها إظهار «أمير المؤمنين» بمظهر «المطيع الأكبر» لله عزّ وجلّ. وهذه هي الصورة التي كانت «خلافة الله» تقتضيها باعتبار الخليفة هو «إمام الدين»، وبهذه الصفة يقبل على «سياسة الدنيا» التي استخلفه الله فيها. لكن لقب «خليفة الله» لا يظهر كثيراً في رسائل عبد الحميد. وسياق ظهوره الحديث عن نائر أو كافر أو فتنة مستعرة. فكان «إمارة المؤمنين» تعني الرأفة والرحمة، والسلام والأمن والعدالة، بينما تتصل خلافة الله بالمهام العالمية للاسلام والخلافة وترتبط بجهد أعداء الله في الداخل

= بلاد الشام، عمان ١٩٨٩. وتصدر فصلاً في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة (١٩٩٠).

وانظر، عبد الحميد، ص ص ٧٩ - ٨١.

(١) عبد الحميد، ص ص ٧٩ - ٨٠.

والخارج. بيد أن لأمر المؤمنين أو أمراء المؤمنين لقباً آخر يكثر عبد الحميد من ذكره. فكثيراً ما يسمّى السلطة الإسلامية القائمة بشكل عام: أولياء الله، أو وليّ الله، مُريداً بذلك المقابلة بين «وليّ الله» و«عدّو الله» أو «أولياء الله» و«أعداء الله».

أما الطاعة فهي مفهوم مركزيّ عنده. وهناك رسالة في الحثّ عليها. وهي طاعة مغمّمة تبدأ دائماً بتصوير الاسلام باعتباره قَدَر الله للعالم ووعده له، وهذا يقتضي تسليماً وطاعة، ثم يمرّ الأمر بالأنبياء حتى خاتم النبيين وفجأة نُحَسُّ أن الطاعة صارت لأمر المؤمنين كما هي لله، فإذا كُلّ هذا التصور الكوني الضخم مسخّر لإثبات ضرورة الطاعة لولي الله القائم بالأمر. ولا يتفرد عبد الحميد بالاكثار من هذا المفهوم فهو عند سالم أيضاً، بل وفي الخطب السابقة منذ أيام الراشدين. لكن الجديد عند عبد الحميد هو المفهوم المقابل، وأعني به المعصية. فقد بعث الثورات الكثيرة على مروان بن محمد على الإمساك بهذا المصطلح، واستخدامه - مع مرادفات له كالخلاف والاختلاف - باعتباره باب الشر الأوسع - فالمعصية ليست هي بنفسها الخروج أو الثورة، بل إنها أظفح من ذلك إنها «عصيان الله»، أي أنها بلاء ينزل بالفرد المفتون أمارة على غضب الله عليه^(١): «يبدأ بالطعن على الولاة، ثم يترامى الى الشكاة والسخطة والغضب. وزين لهم القتال فبلغ الهلاك الأعظم والشر الأكبر...». فالطاعة والمعصية مفهومان دينيان في الأصل، وقد حاول عبد الحميد بكل الوسائل إبقاءهما كذلك مع استعمالهما أيديولوجياً في وجه رعية الخليفة ساكنة كانت أم نائرة باعتبار الإخلاص إلى السكينة سياسياً طاعةً لله، والخروج على السلطان معصيةً لله. وهذا بالإضافة إلى ما في المعصية (السياسية هذه المرة) من إهلاك للأنفس، وإتلافٍ للأموال.

والفتنة مصطلح مركزي عنده أيضاً. لكنه لا يقابل الطاعة إلا نادراً، بل يُؤثر فيه المقابلة بين الطاعة والمعصية. ويبدو من السياق الذي يستعمل فيه

(١) عبد الحميد، ص ٢١٠.

مصطلحا الفتنة والمعصية، أنه لا يفرق بينهما مضمونياً تفرقة واضحة، لكنه يفضل استعمال «معصية» لبعدها الديني الواضح، إلا في النزاعات داخل الأسرة المروانية فالملفت للانتباه أنه يؤثر بشأنه مصطلح الفتنة. فأهل البيت - كما يسمي عبد الحميد بني مروان - يَصْلُحُونَ جميعاً للخلافة أو أنهم مرشحون حُكماً؛ لذا فإن الصراعات بينهم «فَتَنٌ تَنْقُلُ الدَّوْلَةَ وَالنِّعَمَ». أما الآخرون من المسلمين فيدور أمرهم - كما هو شأن كل رعية بين الطاعة والمعصية. كأنما يرى عبد الحميد أن الفتنة (= الحرب الأهلية) لا يستطيعها إلا المنتطحون للخلافة أو للسلطة من قريش وبني مروان؛ أما المعصية فيستطيعها كل أحد. بيد أن الجديد مرة أخرى في تصويره للفتنة والفتن (= الحروب الأهلية) اعتباره لها مغرية شأنها في ذلك شأن «خضراء الدمن». لكن هل كان بوسعه أن ينكر إغراء الفتنة وهو يراها تنتشر في كل ناحية انتشار النار في الهشيم رغم براعة مروان بن محمد العسكرية وإقدامه المنقطع النظير؟! وقد بقيت ثلاث من رسائله التي تدور حول الفتنة والطاعة والمعصية. وفيها جميعاً تبدو الطاعة سلاماً وأماناً ونجاةً في الدنيا والآخرة. بينما تبدو المعصية كالحية سوداء مهلكة. وتبدو الفتنة أخيراً في صورة «حورية البحر» الأسطورية التي تترأى للبحارة مضللة لهم حتى تحطم أشراعتهم وسفنهم على الصخور: «... إن الفتنة تستشرف بأهلها متشوفةً بآثق منظر، وأزين ملبس، تجرر لهم أذيالها... حتى ترمي بهم في حومات أمواجها مُسْلِمَةً لهم^(١). إن الملاحوظ كما قدمنا أن عبد الحميد يستخدم مصطلح المعصية في المواطن التي نتظر منه فيها استخدام مصطلح الفتنة كما عودتنا نصوص الحرب الأهلية الأولى في الاسلام، والمآثورات الواردة في كتب السنة المبكرة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. فالفتنة نزاع مسلح بين فئتين من المسلمين كما يبدو من الآية القرآنية المعروفة. وتتضمن الآية دعوة للإصلاح بين المتنازعين ولو باستخدام القوة ضد الباغي دون أن تحدد الباغي بأنه الثائر على السلطان أي أنها تَضَعُ السلطانَ وخصومَهُ في نفس المنزلة. لكن ليس هذا فقط، بل إن «سنة المسلمين» تفرض في حال العجز عن

(١) عبد الحميد، ص ٢١٣.

الإصلاح الاعتزال الكامل للفتنة. وهاتان النقطتان لا تناسبان متزع عبد الحميد الأيديولوجي، ومن هنا فإن كل حركة معارضة صارت عنده «معصية» لله وخليفته في أرضه، ويترتب عليها بلاء كبير^(١): «فلا يزال بالمعصية منهم والاختلاف دم يهراق بغير حقّه، وطفل من أبناء المسلمين قد يتم من أبيه. . . وصبية قد يتمت، وبلاد عامرة قد خربت، وعدد قد نقص. . .». والجدير بالذكر أن الأوزاعي (- ١٥٧ هـ) عالم الشام الكبير يصوّر الفتنة بالصورة التي يصور عليها عبد الحميد المعصية^(٢). لكن ينبغي القول هنا أن مفرد المعصية والفتنة قرآنيان، وفي استخدام عبد الحميد لمفهوم الفتنة ظل قرآني ملحوظ، بخلاف الإيهام الواقع في استخدام المعصية بالمعنى السياسي للخروج على السلطان. إذ إن القرآن لا يعرفها لغير مخالفة دين الله أو أحكامه.

وبسبب مصطلح الجماعة غير مستقر عنده، سواء بمعنى: وحدة المسلمين العقدية، أو السياسية: «اجتماعهم على إمام». نلاحظ ذلك من عودته للأصل اللغوي للمفرد أحياناً الذي يعني الفئة الكبيرة من الناس^(٣) «وضعيف أمرهم أقوى من عزّة جماعتهم». لكنه يستخدمه أيضاً بالمعنى الاصطلاحي الذي استقر عليه فيما بعد^(٤): «فله في كلّ حين نعمة بأهل جماعة»، أو^(٥): «واجتماع من الأهواء قد عاد إلى فرقة». وتأتي الجماعة عنده مرادفةً للطاعة أحياناً^(٦): «فمن آثر دينه على دنياه تمسك بطاعة ولاته. . . وتحرّز بالدخول إلى مرضاته في الجماعة». كما أنه يقابل بين الجماعة والفتنة باعتبارهما مصطلحين نقيضين على نحو ما استقر عليه الحال فيما بعد^(٧): «... إن الشيطان لم يبتعث أهل فتنة قط

(١) عبد الحميد، ص ٢٠٩.

(٢) قارن بدراسي: الجهاد والجماعة: دراسة في دور علماء الشام في تكون مذهب أهل السنة - مجلة دراسات بالجامعة الأردنية م ١٢/٣٤/١٩٨٥.

(٣) عبد الحميد، ص ١٩٩.

(٤) ص ١٩٨.

(٥) ص ٢٠٩.

(٦) عبد الحميد، ص ٢١٣.

(٧) عبد الحميد، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

هم أحب إليه أن يستنهض إليها من أهل المشرق والمغرب.. فله في كل حين نعمة بأهل جماعة يستخفهم بالأمانى...». لكن من مقابلات الجماعة عنده أيضاً: الفرقة والفساد، وهما مصطلحان قبلان عربيان قديمان يصفان النزاعات بين عشائر القبيلة الواحدة^(١) لكنهما يردان في القرآن أيضاً للدلالة على النزاعات الداخلية.

ويظهر مصطلح السنة عنده على قلة متبطناً جانباً سياسياً، لكن وجهه الديني هو الغالب كما يبدو من التقابل بينه وبين البدعة. ويبدو أن المصطلحين كانا قد استقرا لدى علماء الشام منذ أواخر القرن الأول الهجري على أن السنة هي ما أثر عن المسلمين أو جماعتهم من قول وفعل وعرف منذ أيام الرسول (ص) وحتى أواخر القرن. في حين تصبح «البدعة» هي المحدث الذي لا أصل له في عادات أجيال المسلمين الماضية أو تصرفاتهم. بيد أن البدعة هي الأكثر بروزاً في صورة عبد الحميد عن الواقع المعاصر له. وهو يرمي بها طائفتين من الثوار أو ممن تحولوا ثواراً. الطائفة الأولى القدريّة. ومصادرنا التاريخية والعقدية تذكر أنهم سموا بذلك لنفيهم قضاء الله وقدره. لكن الكتابات المنسوبة إليهم والكتابات الجدلية ضدهم تحصر الأمر بأنهم «نفوا إقدار الله العبد على الشر». وقد تنافس الدارسون المحدثون في التدليل على الأصول السياسية لتصور القدريّة هؤلاء ممن ثاروا مع ابن الأشعث (٨٢ - ٨٤ هـ) بسجستان والعراق، ثم ثاروا بالشام مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٥ هـ) على الوليد بن يزيد بن عبد الملك (١٢٤ - ١٢٥ هـ) فقتلوه وأوصلوا مرشحهم للسلطة. وبين يدينا رسالة^(٢) كتبها عبد الحميد عن مروان بن محمد إلى الخليفة هشام عندما كان مروان والياً على أرمينية يذكر فيها أن الخليفة كان قد وجه معه «بنفر من القدريّة» في الجند الذين كان قد أمده بهم، وقد أحدثوا متاعب في العسكر، ويبدو أنه يستأذن الخليفة، في معاقبتهم أو «عزلهم» عن بقية الجند. إن التهم

(١) من مثل تسمية النزاعات داخل بطون قبيلة طيء: حرب الفساد؛ قارن بشرح ديوان الحماسة للتبريزي ٢٣٣/١، والأغاني ٣٠١/١٧.

(٢) ص ٧.

التي يهتمهم بها مروان دينية بحتة ولا تتصل بالسياسة أو بالتمرد على السلطة . فحسب كلام مروان عنهم : «إنه قد ظهر منهم من النية والقول منازعةً لله في رزقه، وشركةً لله في الأمر...» وإنما رأيهم الذي ارتأوه طائفةً من رأي النصارى، فيتشعب لهم فيه فنون الكلام إلى توهين سلطان الرب، بتضعيف قدرته، ونقضهم من دين الاسلام وثائق عُراه...» . ويعني هذا أن السلطة الأموية لم تكن ترى فيهم خطراً على الدولة بل على الدين . لذلك فعندما ثاروا مع يزيد بن الوليد عام ١٢٥ هـ وأدى الانقلاب الى مقتل الخليفة القائم الوليد بن يزيد، عاد مروان من عرينه بأرمينية للتهديد بالقضاء عليهم، وعلى نتائج انقلابهم^(١) : «...» ولم أشبه محمداً ولا مروان... إن لم أشمّر للقدرية إزاري وأضرهم بسيفي...» . إن هذا الكلام «الرسمي» يضع مسألة «القول بالقدر» في الاسلام الأول في نصاب جديد . فهم «مبتدعة» في نظر السلطة، وليسوا خطراً سياسياً بغض النظر عن صحة الاتهامات الموجهة اليهم .

أما الطائفة الثانية التي تمدنا رسائل عبد الحميد بمعلومات جديدة عنها وعن حركتها فدعاة «الدعوة العباسية» بخراسان في حدود العام ١٢٨ - ١٢٩ هـ ، أي قبل إعلان أبي مسلم الخراساني الثورة بخراسان . وكان Wellhausen قد دعم أطروحة فان فلوتن القائلة بأن الدعوة العباسية «دعوة موالى» أو هي صراع عربي / أعجمي حركته مشاعر قومية فارسية . لكن دراسات الدارسين الصادرة عن ذلك من أمثال دانييل دينيت وبرنارد لويس وفاروق عمر وموسى شارون عادت «فصححت» الصورة الفلهاوزنية بالقول إن ثورة العباسيين عربية قام بها «عرب خراسان» من أحفاد الفاتحين الأوائل - استناداً إلى أن أكثر «نقباء الدعوة» كانوا من العرب . أما أشعار نصر بن سيار (- ١٣٠ هـ) والي خراسان التي تؤكد غير ذلك فقد اعتبرها هؤلاء الباحثون دعاية سياسية ضدهم . وتأتي رسالتان رسميتان لعبد الحميد لتؤكدتا مقولة نصر بن سيار^(٢) . فهو يقول إن الذين شابعوا أباً مسلم «حديثو عهد بعبادة النيران والأوثان»، لكنهم لم يثروا عصبيةً على

(١) ص ٣٠١ .

(٢) ص ١٩٩ - ٢٠١ .

العرب، إنما «ادعوا الاسلام جاهلين به، وسألوكم بحقه تاركين له، وقاتلوكم عليه مقصرين عنه...». فصحيح - في نظر الإدارة الرسمية الأموية - أنه لم تحركهم مشاعر قومية فارسية، لكن النتيجة واحدة^(١): «لا تمكّنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة العجمية. واثبتوا ريشاً تنجلي هذه الغمرة، وتصحو هذه السكرة، فيسنضب السيل، وتمحي آية الليل». إنهم مبتدعة في الدين، نتيجة جهلهم به. لكن النتائج السياسية لهذا الضلال سلب «سلطان العرب»، وزوال دولتهم. وليس بالمستطاع القول إن هذه دعاية كاذبة أيضاً، إذ الرسالتان رسميتان قرئتا على المنابر بخراسان بيئة الثورة، والمستمعون يعرفون ولا شك هوية الثوار الخارجين. لذا لا بد من إعادة النظر في البحوث والدراسات التي تعتبر «الجند» وليس القادة فقط في الدعوة، من العرب.

IV

إن هذه الجولة السريعة في «العالم الأيديولوجي» الأموي، ونثر عبد الحميد الممثل لهذا العام، تعود بي إلى القضية التي ذكرتها في البداية فيما يتصل بالتأثر أو «مسألة النموذج»، لكنني أود التركيز هنا على علاقة الدين بالدولة في هذا «النثر الفني» أو هذا «العالم الأيديولوجي»، وما يمت لذلك بسبب في «بنية النثر» الجديد، وجدليات الأيديولوجيا والواقع. إن علينا بدايةً أن نقرر أن جانب الدعاية كان ملحوظاً في هذا النثر. كما أن «شخصية» الكاتب الصادرة عن ثقافته ملحوظة أيضاً. وهناك عناصر ثقافية غير عربية في ثقافة الكتاب آنذاك. لكن هذا النثر كان يتوخى الإقناع، وليس مجرد الأمر بالتنفيذ، وإلا لظل الأمر على ما كان عليه قبل سالم وعبد الحميد. كان لا بد من مراعاة «السنة» أو «السنن» التي كانت موجودة ومتعارفاً عليها وإن تكن فضفاضة. وهذا معنى الإنكار على القدريّة، وعلى العباسية، باتهام الأولين بأن تصوراتهم ذات أصل مسيحي، والأخيرين بأن تصوراتهم ذات أصل إيراني. إن هذا يعني أنه كانت هناك «منظومة» أيديولوجية إسلامية فاعلة، ومتناسقة العناصر، وإن كان ممكناً

أن تكون بعض هذه العناصر من أصول غير عربية اسلامية. لكن دخولها في «المنظومة» حوّل من طبيعتها وإلا لظلت نابذة منبوذة. بعبارة أخرى فإن «الأيدولوجية الرسمية» الأموية في العصر الأموي الثاني، على غرابتها في عيوننا اليوم، كانت معروفة ومقبولة في أوساط واسعة بحيث أمكن أن تُستخدم في الدعاية باعتبارها في «أسوأ ظروفها»، احتمالاً اجتهدياً ضمن نصوص القرآن، وأعراف المسلمين. ونحن نعرف من «الأدب السياسي» المترجم عن الإغريقية، والفهلوية، والمنتشر في العصر العباسي أن تصورات كثيرة فيه لاقت استنكاراً، ولم تستطع النفاذ إلى «نظرية الخلافة» أو السلطة في الاسلام لتصادمها مع السنة والأعراف والواقع^(١).

لكن «العالم الأيدولوجي» الأموي سقط رغم ذلك. وقد رأى دارسان^(٢) أخيراً أن «العالم الأيدولوجي» لخلافة الله أسقطته «السنة النبوية» بالمعنى الذي قصده الشافعي فيما بعد للسنة. لكن المعروف أن العباسيين تبنا «عالم خلافة الله» ووصلوا عن طريقه للسلطة. فقد ظل الخلفاء العباسيون حتى آخر عهدهم يعتبرون أنفسهم «خلفاء الله في الأرض». فالذي اختلّ منذ أيام هشام بن عبد الملك ليس «النظام الأيدولوجي» بل علاقة الدين بالدولة. لقد ظهرت «فئة الفقهاء»، وظهرت «فئة أهل الحديث». وهاتان الفئتان من «حملة العلم» كسبتا «المرجعية الاسلامية» تدريجياً ليس على حساب السلطة فقط، بل على حساب معارضيها السياسيين والدينيين أيضاً من شيعة وخوارج وقدرية ومرجئة. فقد بدأ التدوين، وحاولت السلطة الأموية الإفادة منه بطريقة انتقائية، لكنه خرج من يدها ليصير تدويناً لكل شيء من مآثرات المسلمين وأعرافهم القضائية والشعائرية^(٣)، فحدث الافتراق بين «عرف السلطة» الديني،

(١) قارن بكتابي الأمة والجماعة والسلطة (١٩٨٤) ص ص ٨٩ - ١٢٣.

(٢) هما M. Hinds و P. Crone في دراسة لها عن «خلافة الله» صدرت عام ١٩٨٦. وقارن بدراستي السالفة الذكر عن «الرؤية الأموية للسلطة»؛ ومراجعتي لكتاب كرونه وهابندز في المجلد الثاني من مجلة الاجتهاد.

(٣) قارن بكتاب محمد عجاج الخطيب: السنة قبل التدوين، وكتاب محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي.

وسنن التدوين وأعرافه. ولأن الأعراف والسنن المدونة بسرعة مذهلة كانت أعراف المجتمع الاسلامي، فإن هذا المجتمع بدأ يرى نفسه في نصوص وسنن كثيرة وليس في نصّ الأمويين والعباسيين وحده. وقد ركب العباسيون الموجة الجديدة فنجح انقلابهم على الأمويين، لكنهم واجهوا المشكلة نفسها التي واجهها الأمويون: مشكلة وحدانية النص السلطوي، واتساع النصّ الاسلامي وتكثره، فاضطروا منذ أواخر العصر العباسي الأول للتخلي للمجتمع وفقهائه ومحدثيه عن المرجعية الدينية لكي تبقى لهم السلطة السياسية. ولأن المرجعية في الاسلام واحدة على تعدّد مظاهرها، فإنّ السلطة الاسلامية كادت تفقد أصلها، وبالتالي هيتها وقدرتها على الحركة بضياح القرآن والسنة من يدها. وتأسيساً عليها ظهر الاجماع مبهوراً المرجعية الجديدة، وقابضاً - في الواقع - على جذع السلطة السياسية أيضاً^(١).

إن ما نشره الدكتور إحسان عباس - أو أعاد نشره - من النصّ السلطويّ الأموي يتيح لنا فرصة نادرة في تاريخيتها لمراقبة عملية التحول التي تحدثت عنها فيما سبق. فلدينا نصّ عبد الحميد، الذي يمثل ذروة الاضطراب الأيديولوجي والسياسي الأموي. ولدينا نصّ أبي العلاء سالم بن عبد الرحمن الذي يمثل الأيديولوجية الأموية في آخر ذرى زخها وفعاليتها أيام هشام بن عبد الملك. إن لدينا رسالتين كتبهما سالم - فيما يرجح د. إحسان عباس - احدهما عن هشام ابن عبد الملك^(٢)، والأخرى عن الوليد بن يزيد الذي تولى السلطة بعده مباشرة^(٣). الأولى تتصل بالخلاف بين هشام وزيد بن علي بن الحسين عام ١٢٠ هـ، وذهاب زيد إلى الكوفة قاصداً إثارة «شيعه آل البيت» على السلطان. ويطلب الخليفة في الرسالة من يوسف بن عمر الثقفي واليه على العراق أن يحذر زيدا و«حلاوة لسانه»، ويطلب إليه أن يدعو «أشراف الناس» إلى البقاء في ظلال الأمن والطاعة باسم الجماعة التي هي «حبل الله المتين»،

(١) قارن بدراسي: الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي؛ بمجلة الحوار - ع ١٩٨٧/٦.

(٢) عبد الحميد، ص ٣٠٩ - ٣٣١.

(٣) عبد الحميد، ص ٣١١ - ٣١٧.

ودين الله القويم، وعروته الوثقى». ولن يكون صعباً على الوالي إقناعهم في نظر هشام لأنه: «قائم على باب ألفه، وحاض على جماعة، ومشمّر لدين الله». بينما الخروج على السلطان يعني «سفك دمائهم، وانتشار كلمتهم، وقطع نسلهم». ولكي لا يكون هناك سبب من جانب الأشراف للتذمر، فإن على يوسف بن عمر أن لا يسيء إلى زيد بل إن عليه أن يحسن إليه، ويسرع بترحيله إلى الحجاز حقناً لدمه. فالخليفة في النهاية ينظر إلى سائر المسلمين «فعل الوالد الشفيق على ولده والراعي الحذب على رعيته». وتحتاج الرسالة الثانية عن الوليد بن يزيد - لتمثيلها للتصور الأيديولوجي الأموي بكامله - إلى دراسة أوسع^(١)، لكن عالمها الأيديولوجي هو عالم الجماعة والطاعة والأمن والرفاه، وحماية دار الاسلام، ووحدة المسلمين الداخلية (= كسر الفتنة). إن الصورة المفهومية لهذين النصين واضحة ومطمئنة ومتناسقة داخلياً بحيث يبدو «الواقع الاجتماعي» مستقراً ومتراصاً كتراص النص نفسه واستقراره أياً كان فهمنا لعلاقة النص بالواقع: ماركسياً كان أم فيبرياً أو من صناعة كارل ماينهايم.

ويضطرب كل شيء عند عبد الحميد كما سبق أن عرضنا. فليس هناك استقرار لمفهوم الجماعة، كما أنه لا استقرار للمفاهيم الأخرى كالسنة والبدعة والجهاد، ومنع الفتنة. بل إن تصور «خلافة الله» لا يُعرضُ بطريقة مقنعة من الناحية الفنية. المستقر ظاهراً فقط مفهوما الطاعة والمعصية. لكن الطاعة ليست بديلاً مغرياً من الناحيتين الأيديولوجية والاجتماعية، لأنها مطلوبة فقط من أجل «حقن الدماء» وليس من أجل أي شيء آخر. وبخاصة أن نصوصاً أخرى أطلت برأسها تعرض تطلعات اجتماعية وسياسية ودينية أكثر إغراءً ومشروعية.

لكن أين هو عبد الحميد، وأين هو سالم؟ بل وأين هو ابن المقفع في هذا كله! وبعبارة أخرى: لماذا كان النثر الذي سميناه فنياً ضرورياً؟

(١) درسها، المؤلفان السالفا الذكر. كما درستُها في مقالي عن الرؤية الأموية للسلطة.

يقول عبد الحميد في رسالته إلى الكُتَّاب إنه بهم «يتنظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم. ويتدبركم وسياستكم يصلح الله سلطانهم، ويجمع فيهم، وتعمر بلادهم... فموقعكم منهم موقع أسماهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألستهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطشون...»^(١). إن المهم في نص عبد الحميد هذا ليس السمع والبصر واليد الباطشة، فتلك نتائج، إنما المهم هو «انتظام الملُك» إذ هو وظيفتهم الأولى. لقد كانت السلطة الإسلامية تتحول إلى مؤسسة وسط علاقات القوة السائدة. وما كان «الديوان» وموظفوه التقنيون بكافين لاكتمال المؤسسة، وتبلور مشروعيتها في عالم كالعالم الأيديولوجي الإسلامي الناشئ. أما الشاعر والخطيب فهما لسانا القبيلة المتحولة إلى سلطة. وأما موظف ديوان القبيلة فهو جامع فيهما. لكن عالم الأمصار الناشئة والمزدهرة الذي اقتضى تحول السلطة إلى دولة ومؤسسة، يتطلب أناساً يحملون «صورة الدولة» ويؤسسون لها أمام السلطة نفسها، وأمام مجتمعها. وإذا كانت القبيلة خطيباً وشاعراً، فإن جماعات الأمصار المنتظمة في تنظييات جديدة غير قبلية أو تقليدية، تحتاج إلى نص آخر يبلور انتظامها أو يستوعبها فترى نفسها فيه. لذا فإن السلطة سارعت لتدوين نصها لمساوقة الحركية الجديدة، كما سارعت قوى اجتماعية أخرى لتدوين نصوصها. وعلينا أن لا نفهم التدوين هنا بمعناه اللغوي البحت. فالمُدُونُ كاتباً كان أو فقيهاً أو محدثاً ليس مجرد مسجل. إنه صانع أو مشارك في صناعة ما يسجل. لذا فإن عبد الحميد كان دقيقاً عندما اعتبر الكتاب عيوناً وألسنة وأيدياً حتى لو فهمنا هذا التصوير لوظيفة الكاتب بطريقة أدائية. إن شخصية سالم وعبد الحميد بل وابن المقفع البادية في نصوصهم بأجلى وضوح (رغم صدورها فيما يُدعى عن سواهم) تعني أنهم كانوا شركاء في المشروع السلطوي المتحول إلى مؤسسة أو أنهم كانوا جزءاً مهماً فيه ومنه. ولأن الأمر كذلك، فإن مشاكل الكتاب سرعان ما برزت نتيجة تطورات علائقهم داخل مؤسسة السلطة. فمع ابن المقفع (- ١٣٩ هـ) نلاحظ اضطراب الكُتَّاب والسلطان معاً في تحديد مكانة الكاتب أو نصيبه في

(١) عبد الحميد، ص ٢٨١.

المشروع. وقد ظلت المسألة مطروحة بحدة عبر العصور الاسلامية كلها لا لأن الكاتب كان يريد أن يصبح سلطاناً، بل لأن السلطان ظل يحاول أن يكون كاتباً كما كان هو الخطيب والشاعر في مرحلة القبيلة / الدولة. وقد حل السلاجقة ثم المماليك الإشكال نهائياً بتقسيم إدارة السلطة وليس السلطان بين أرباب السيوف، وأرباب الاقلام.

بدأ عالم السلطة في الاسلام شعرياً وخطيباً. وفي الخطابة والشعر لا مكان إلا لواحد. وتساقق ظهور السلطة / المؤسسة مع ظهور النثر الديواني بحسبان أن النثر فيه مكان للكثرة. لكن اتساع المكان وسواسية المتمكنين تغريان بالاستيلاء.

V

مثلت ظاهرة سالم وعبد الحميد مرحلة «تكوينية» في مجال نشأة كاتب الديوان في الدولة الاسلامية. لكنها ظاهرة ذات وجه واحد، إذ لم تُتح ظروف الدولة الأموية لتلك الظاهرة أن تأخذ مداها، فتظهر كل إمكاناتها. فقد سقطت الدولة في موقعة الزاب عام ١٣٢ هـ، وقامت دولة جديدة لم تكن تملك جهازاً إدارياً جاهزاً فاضطرت للاستعانة بكتاب الإدارة الأموية السابقة. ودار صراع عنيف حول هوية الكاتب ودوره خلال القرن الأول من تاريخ الدولة الجديدة. فقد حركت الدعوة العباسية مشاعر عميقة لدى فئات المجتمع الإسلامي كافة؛ فأحس الجميع بالقدرة على المشاركة والفعالية وزيادة الدور والموقع أو تدعيمه. وكان الكتّاب الإداريون من أنشط النخب في الحركة والفعالية طوال القرن الأول للدولة العباسية. وخلال هذه الفترة تفتحت إمكانات أخرى لظاهرة «كاتب الديوان» غير «التفنن» في تحسين صورة السلطة والسلطان لدى العامة والجمهور. لذا فقد آثرت هنا إتباع نهج آخر في قراءة ماهية الكاتب ودوره؛ بأن أترك له المجال ليتحدث بنفسه عن نفسه؛ وذلك من خلال نماذج ثلاثة توضح رؤية رجال ذلك النمط لأنفسهم ودورهم في الدولة، ومع السلطان. والنماذج التي أعنيها تدخل في الجنس الأدبي المعروف

«مرايا الأمراء» «Fürstenspiegel»^(١) وهي كليلة ودمنة لابن المقفع المقتول عام ١٣٩ هـ / ٧٥٦ م^(٢)، والنمر والثعلب لسهل بن هارون المتوفى عام ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م^(٣)، والأسد والغواص لكاتب مجهول استظهرت أنه عاش في القرن الخامس الهجري^(٤). هذه الحكايات الرمزية هي من باب «قصص الحيوان» المعروف في الأدب العربي القديم^(٥). والحكايتان الأخيرتان تدينان بينيتهما الأساسية شأنهما في ذلك شأن سائر قصص الحيوان العربية لكليلة ودمنة، لكن الإشكاليات التي تعرض لها تتنوع وتختلف، ولا تتكرر القضايا بشكل ميكانيكي رغم الاحتفاظ بالهيكلية المستمدة من كليلة ودمنة. وقد اخترت هذه الحكايات لعرض رؤية أصحابها لأنفسهم وثقافتهم، ومواقع تلك الثقافات من السلطة والسلطان لأننا نفتقر في الثقافة العربية المبكرة إلى حد بعيد لأدب السير الشخصية التي تصور وتسوّغ. ففيما عدا الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م، والذي كتب لحياته الفكرية سيرة «موجزة»^(٦) ليس هناك ما يمكن اعتباره والرجوع إليه في هذا المجال في القرون الثلاثة الأولى للهجرة. وليس بوسعنا الاعتماد على كتب التراجم العربية التي نشأت أواخر القرن الثاني الهجري، لأنها تعرض صوراً شديدة السلبية لابن المقفع وسهل بن

(١) أنظر عن هذا النوع الأدبي:

A.K.S. Lambton: Islamic Mirrors for Princes; in: Theory and Practice in Medieval Persian Government (London 1980) PP. 419-442.

(٢) تكاد الدراسات الحديثة عن ابن المقفع تستعصي على الحصر، فضلاً عن الروايات والمسرحيات. وأوسع الدراسات عنه بالعربية ترجمة عبد اللطيف حمزة: ابن المقفع (دار الفكر، بدون تاريخ)، ومحمد غفراني خراساني: عبد الله بن المقفع (مصر، بالدار القومية ١٩٦٣)، ولبلى سعد الدين: كليلة ودمنة في الأدب العربي (دمشق ١٩٧٧)، وأطروحة غير منشورة لحسن شرف عن فكر ابن المقفع السياسي (بيروت ١٩٨٤).

(٣) قارن عنه الترجمتين القصيرتين في الفهرست لابن النديم ص ١٢٠، ومعجم الادباء لياقوت ٢٥٨/٤ - ٢٥٩. ونُشرت الحكاية بتونس مرتين (١٩٧٣، ١٩٨٠) وأعتمد هنا الطبعة الثانية.

(٤) نشرت النص عام ١٩٧٩.

(٥) قارن عن ذلك بعبد الرزاق حميده: قصص الحيوان في الأدب العربي (القاهرة، ١٩٥١).

(٦) نُشرت باسم الوصايا أو النصائح الدينية (تحقيق عبد القادر عطا، القاهرة ١٩٥٩).

هارون بالذات. فابن المقفع في نظر كتاب التراجم زنديق مانوي وسهل بن هارون، كاره للعرب والإسلام^(١). وقد يكون هذا صحيحاً؛ لكن الآثار التي وصلتنا للرجلين لا تدل على شيء من ذلك. لهذا فإن التراجم الكثيرة لرجال مثل ابن المقفع وأبي عبيدة معمر بن المثنى (- ٢٠٩ هـ / ٨٢٤ م)^(٢) تصح للاستثناس، والوضع في سياق العصر، وليس أكثر.

بيد أن اعتماد هذا الجنس الأدبي مرجعاً لآراء وتوجهات أفراد معينين له مخاطره أيضاً. فالجنس المعروف بمرايا الأمراء، والذي تشكل قصص الحيوان أو القصص على ألسنة الحيوانات جزءاً منه قديم عرفه الاغريق والفرس والبيزنطيون^(٣)، واستمدته الثقافة العربية منهم في القرن الثامن الميلادي، أي في حقبة كانت فيها بنيته قد ثبتت، كما أن معالمة الفكرية الكبرى كانت قد صارت جزءاً أساسياً من بنيته بحيث لا يمكن التمييز في كثير من الأحيان بين ما هو نمطي (أو كليشي)، وما هو رأي الكاتب أو الجامع أو المصنف نفسه^(٤). وهناك ما يدل على أن «الضرورات الفنية» لهذا الجنس الأدبي كان لها تأثير كبير على المؤلفين في نطاقه بشكل يتجاوز قدرات هؤلاء المبدعين أحياناً على التخطيط والتجاوز والتجديد. كل ذلك ينبغي أخذه بالاعتبار أثناء المعالجة التحليلية / التركيبية لكي لا نقع متسرعين في تنميط غير مسوغ أو ادعاء تجديد يفتقر إلى الدليل. ومن المعروف أن «كليمة ودمنة» مترجم في الأساس عن الفهلوية، وذلك الأصل بدوره مأخوذ من المجال الثقافي الهندي. وهذا بدوره مهم ينبغي أخذه بالاعتبار لكي لا نعالج هذه الحكاية الرمزية القديمة المشهورة

(١) قارن عن ذلك: P. Kraus: Zu Ibn al-Mukaffa, in: RSO XIV (1934); Sourdel: la biographie d'Ibn al-Muqaffa, in: Arabic XII (1965).

(٢) انظر عنه الآن كتاب نهاد موسى: أو عبيدة معمر بن المثنى. عمان ١٩٨٤.

(٣) انظر ذلك عند الشعوب الأخرى؛ وفي الإسلام:

W. Knauth: Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi (Wiesbaden 1975); W. Blum: Byzantinische Fürstenspiegel (Stuttgart 1981); G. Richter: Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel (1932).

(٤) انظر عبد الفتاح كليطو: الكتابة والتناسخ - مفهوم المؤلف في الثقافة العربية (دار التنوير، ١٩٨٥).

باعتبارها سيرة فكرية شخصية لابن المقفع كما فعل بعض الباحثين المحدثين.

و«كليلة ودمنة» في الحكاية الرمزية المعروفة هما ابنا آوى كانا يعيشان في ظل سلطان الملك الأسد لكنهما من أغفال الرعية وليس لهما اعتبار اجتماعي أو سياسي رغم علمهما وحكمتهما وطموحهما للعمل العام. وأتيحت لدمنة الفرصة وهو «أشهرهما نفساً، وأبعدهما همّة، وأقلهما رضى بحاله»^(١) للاقتراب من الأسد، والعمل ضمن مستشاريه عندما ظهر للملك ما ظنه عدواً له تمثل في ثور ألقته الظروف في بقعة مجاورة من بقاع الغابة المترامية الأطراف. وكان انجاز دمنة الرئيس الذي ثبت مركزه في حاشية الملك إقناعه للشور بالتخلي عن نفوره، والانضمام للحاشية الملكية. لكن النزاع ما لبث أن استشرى بين دمنة والشور الذي تسميه الحكاية شنزبة من جانب دمنة على الأقل لتقديم الاسد شنزبة على سائر مستشاريه. واستطاع دمنة أن يدبر لشنزبة مكيدة قتله الملك بنتيجتها بعد عراقٍ دامٍ بينهما ثم طرأت شكوك لدى أم الملك، والنمر أحد مستشاريه أدت إلى اتهام دمنة، والتحقيق معه، ثم قتله^(٢).

أما النمر والثعلب لسهل بن هارون^(٣) فالملك فيها هو النمر، ووزراؤه من النمر أيضاً. وهناك مراتبية تجعل الذئب يأتون بعد النمر، وهم الذين كان يقع عليهم الاضطهاد. ومشرح الحكاية جزيرة يصل إليها ثعلب هارباً من غابة على الساحل شتت سكانها سيل جارف نجا منه الثعلب بجريعة الذئب على أعواد، وقابل فور وصوله ذئباً مهزولاً شكاً إليه اضطهاد النمر للذئب والثعلب، وسائر الحيوانات غير النمر. وهنا نصحه الثعلب أن يلتمس من الملك ولاية صغيرة في ناحية قصية من نواحي الجزيرة على أن يكون للنمر من كل ما يغنمه الذئب النصف؛ ورضي النمر!!.

لكن الذئب ووزيره الثعلب لم ينفذا تعهدهما بعد أن ربت لحومهما،

(١) كليلة ودمنة (طبعة عبد الوهاب عزام) (دار المعارف)، ص ٤٦.

(٢) كليلة ودمنة، ص ٩٩ وما بعدها.

(٣) نشر منجعي الكعبي، تونس ١٩٨٠.

وانعقدت شحومهما. مع ذلك نصح الثعلب للذئب بالعودة للطاعة بمجرد تهديد الملك إذ لا أمل في نجاح تمرد أو عصيان على الملك الأعظم. وأبى الذئب ذلك، وحقّق بعض الانتصارات في البداية حتى إذا خرج اليه النمر بنفسه وقتله جرحاً وهُزم وقُتل، وانفضّت جموعه فأبيدت. أمّا الثعلب فوقع أسيراً، واستطاع أن يبرّئ نفسه من العصيان، وأن يُقبل في بطانة الملك إلى أن مات.

وحكاية الأسد والغوّاص التي تعود للقرن الخامس الهجري أكثر تعقيداً فيما يتصل بعلاقة المثقف بالسلطان من الحكايتين السالفتي الذكر^(١). ففي حين تحاول الحكايتان الأوليان أن تبرز أهمية المثقف للملك من خلال إسهامه في الحفاظ على وحدة الدولة عن طريق الكيد للشوار المعارضين، فإنّ الغوّاص في حكايتنا هذه همّة إقامة علاقة مع السلطان باسم الشريعة أي باعتباره ممثلاً تكون لصالح الكل أو المجموع كما يقول^(٢). صحيح أنه أفاد السلطان في إخماد تمردين اثنين؛ لكنّ حكاية إخماد التمردين لا تحتل أكثر من عشر صفحات من مجمل القصة كلها، بينما ينصبّ الباقي على تحديد الاشكاليات في العلاقة طبيعة وممارسة بين الطرفين، وطرائق الوصول إلى حلّ وسط يبقي المثقف راضياً، والسلطان سلطاناً شريعياً. وتنتهي القصة بخيبة أمل للطرفين فالغوّاص يقرّر الاعتزال دون العداء والسلطان الذي لا تقنعه أسباب عزلة الغوّاص يضرب عنها صفحاً كأنما هو يسلم بعدم ضرورة هذا النمط من المثقفين لاستمرار سلطانه وإن كان الأفضل بقاؤه مستشاراً له دفعاً لشُرّه على الأقل.

يسلم أصحاب الحكايات الثلاث للسلطة القائمة بحق القهر، وحق الاستمرار أي بالشرعية ويوضح صاحب الحكاية الثالثة رؤية كتب «مرايا الأمراء» للسلطة قائلاً على لسان الغوّاص^(٣): «إن الملك يحتاج إلى أشياء أولها جبلة وسعادة - وهذه خارجة عن استطاعة البشر». ثم يفسّر الجبلة بأنها

(١) تحقيق رضوان السيد، بيروت ١٩٧٩.

(٢) الأسد والغوّاص، ص ٣٣.

(٣) الأسد والغوّاص، ص ٦٥.

«الانطباع في الشيء، واتفاق الشئائل فيه. وقد قال بعض الحكماء: المطبوع في الشيء هو الذي دليل ذلك الشيء قويٌّ في أصل مولده». فالسلطة فطرية أو جبلية^(١) في فئة من الناس، والذي يقدم هذا الفرد أو ذاك من الفئة السلطوية هو السعادة أو الجدد أي الحظ. ولا يصرح صاحب «كلىة ودمنة» بمثل هذه الرؤية في أصل الملك، لكن العالمين الآريين الهندي والايرواني كانا مجتمعين طبقين يقف فيهما الملك على رأس الطبقات باعتباره من سلالة إلهية، والكاهن الأكبر للديانات الموجودة في المجتمع. فمما له دلالة أن يكون هناك أسد واحد في حكاية الأسد والثور، للإشارة إلى أنه نسيج وحده. وعندما جعل سهل ابن هارون في حكايته النمر ملكاً على الجزيرة، جعل الآخرين البارزين ذئاباً وثعالب إشارة إلى اختلاف الطبيعة. فلا علاقة إذن بين الملك والمجتمع من حيث الطبيعة^(٢). ولهذا يكون من واجب المجتمع أن يخضع للسلطة المختلفة عنه طبيعة لأن هذه هي طبيعة الأشياء. بل إن قدر الملك نفسه أن يحكم وليس من حقه أن يتجاهل ما كمن في جبلته، وما أعانه على إبرازه من الكمون سعادته.

واستناداً إلى هذه الفلسفة لطبيعة السلطة والسلطان تسلّم «مرايا الأمراء» بالسلطة القائمة ولا تدّعي لنفسها حق البحث في أصل السلطة وطريقة وصول المتسلط إلى كرسيها. بل تقدم نفسها باعتبارها أدب نصائح، هدفه مساعدة السلطان على التصرف بطريقة تُعينه على الازدهار والاستمرار. ولكي لا يخشى السلطان على سلطته فإن ابن المقفع وسهل بن هارون وكاتب الأسد والغواص؛ هؤلاء جميعاً يقولون له إنهم لا يمكن أن يطمحوا إلى المركز الأول، لأن ذلك يحتاج لجبلية وسعادة وهم لا يملكونها. إنهم يكونون محظوظين إن رضي الملك أن يضعهم في المركز الثاني، أي مركز المستشار أو الوزير^(٣). فالصراع في مرايا

(١) قرأها في نشرتي: حيلة!

(٢) قارن بمقدمتي على الأسد والغواص ص ٣١ وما بعدها، Christensen, Iran sous les Sassanides PP. 28-76.

(٣) قارن بفرائسوا زبال: تكوّن الكتاب العربي (بيروت، ١٩٧٦) ص ٣٢ - ٣٥.

الأمراء، وقصص الحيوان هو صراعٌ على أذن المتسلط إذا صحَّ التعبير، صراع على المركز الثاني يستند إلى تسليم باستحالة الوصول إلى المركز الأول لاختلاف الطبيعة وغياب الجد والسعادة^(١): «أيها الملك! إني لما أنا عليه من المناصحة والموالة، تأملت باب الملك فوجدته خالياً من صالح الأعوان وثقات الخدم... فندبتُ نفسي للذي رأيتُني أقوى عليه من حسن السياسة، وضبط الناحية التي أتولّاها، ورد المنفعة على الملك منها...». وهو عندما تشاجر مع النمر لم يتشاجر معه على السلطة المركزية، بل على الناحية التي ولّاه إياها، والتي أراد هو أن يستقلَّ بها ويبقى في ظل النمر من الناحية الشكلية على الأقل.

هناك أمران إذن يختلف فيهما مثقف الديوان المتكون في القرن الثاني الهجري عن الفقيه الذي بدأ يتكون قبل ذلك بقليل. الأمر الأول: تسليم كاتب الديوان بطبيعة السلطة، وشرعيتها ما دامت قائمة. في حين كان الفقيه لا يسلم بالسلطة لغير قريش تبعاً للنص النبوي، ثم إنه لم يكن يسلم بالشرعية إلاّ للقرشي الذي وصل للسلطة عن طريق الشورى، والعقد، والبيعة. ولأن الشورى الكاملة في صورة الفقيه عن التاريخ انتهت بمقتل الامام علي بن أبي طالب، فإن الفقيه طوّر رؤية تفصلُ الشرعية عن السلطة بقدر ما تبتعد تلك السلطة عن الشرعية. فالتسليم بالشرعية للسلطة هو أعلى الدرجات عند الفقيه يتلوه التسليم بالطاعة له لحفظ أهداف الأمة الكبرى^(٢): وحدة الأرض، ووحدة الأمة، وجهاد العدو، وتقسيم الفيء.

والأمر الثاني: إصرار الفقيه على إحداث تغيير في المركز الأول إذا اختلت الأهداف الثلاثة الأول؛ بينما لا يناقش كاتب «مرايا الأمراء» أصل السلطة، ولا كيفية سلوكها. بل يذهب إلى أن السلطان يستمر ويثبت ملكه إذا منح المثقف الديواني المركز الثاني الذي يستطيع منه أن يعينه على إبقاء سلطانه لأنه يكون الواسطة بينه وبين الناس. وتنسب كتب «نصائح الملوك» العربية إلى سابورين

(١) النمر والثعلب، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة؛ ص ص ١٧٩ - ٢٠٠، ٩١ - ١٢٣.

أردشير في وصيته لابنه قوله^(١): «ليكن وزيرك مقبول القول عندك، رفيع المنزلة لديك... لتبعثه الثقة بك على محض النصيحة لك...». ولا يمكن تعليل قوة موقف الفقيه، وتضعضع موقع الكاتب الديواني بالجنس الأدبي، وضروراته الفنية، بل إن ذلك يعود على الأرجح إلى مستند الفقيه الحاضر وهو الشريعة والدين الذي استطاع أن يستأثر به دون السلطان^(٢)؛ في حين كان الكاتب الديواني ما يزال يبحث عن مستند فلا يجده في غير كفايته الشخصية، وحاجة إدارة الدولة والسلطان بالذات إلى الرأي والاستشارة فيما يطرأ من أمور.

وهنا تأتي المسألة الثالثة التي تبرز فيها ضرورة الوزير أو الكاتب للسلطان: إنها الرأي والمشورة. يقول دمنه^(٣): «إن السلطان لا يقربُ الرجال لقرب آبائهم، ولا يباعدهم لبعدهم، ولكنه ينظر إلى ما عندهم وما يحتاج فيه اليهم». وما يحتاجه هو الرأي والمشورة من ذوي الرأي والحكمة. ويقول الغواص^(٤): «قد قالت الحكماء: شيئان لا يصلح أحدهما إلّا بالانفراد، والآخر لا يصلح إلّا بالاشتراك المُلْك والرأي. فكما أن الملك لا يصلح إلّا بالانفراد كذلك الرأي لا يصلح إلّا بالاشتراك...».

ولكي لا يتطرق إلى ذهن الملك أن الكتاب يهتمونه بعدم المعرفة لذلك احتاج إلى مشورتهم؛ يحاولون ايضاح الامر له^(٥): «فما كل من عرف الصواب عمل به! ألا ترى أن العليل ربما عرف دواءً فاستبشعه ولم يستعمله فلا تغنيه معرفته به في شفاء علته...». وهكذا تكون مهمة المستشار مزدوجة: ايضاح الصواب عند المشاورة، وايضاح ضرورة اتباع الصواب - وهل السياسة إلّا إدراك الضرورة؟! ثم إنه إذا كان الاستبداد بالسلطة أي التفرد بها محموداً، فإن

(١) الأب: نثر الدر (نشرة بوغانمي بتونس، ١٩٨٣) ص ٨٦.

(٢) قارن بالاعلام بمناقب الإسلام للعامري (نشرة عبد الحميد غراب) ص ١٥١.

(٣) كليلة ودمنه، ص ٥٣.

(٤) الأسد والغواص، ص ٦٤. وقارن بكيلة ودمنه ص ٥٤.

(٥) المرادي: الإشارة ص ٦٥.

الاستبداد بالرأي غير محمود^(١): «فيا أيها المستحي من المشورة! إن الرأي لم ترده للافتخار به وإنما أردته لأدراك الصواب، ولو أنك للفخر أردته لكان فخرك بالاستشارة أمدح من افتخارك بترك النصيحة، فإن الحكماء قد قالوا: الجاهل لا يقبل من نصحائه، والناقص لا يشعر بنقصه»، و«الملك الحازم يزداد بالمؤامرة والمشاورة ورأي الوزراء الحزمة كما يزداد البحر بمواده من الأنهار»^(٢).

إن الملاحظ هنا أن ابن المقفع وصاحب الأسد والغواص يريدان تحويل الرأي أو المشورة إلى مؤسسة يقولان إنها لا تطمح للمشاركة في السلطة حتى لا تنافس السلطان، بل تود المشاركة في إدارة الدولة؛ إنها مؤسسة الوزارة^(٣). أما سهل بن هارون فيصل المثقف الديواني ليس بالسلطان مباشرة بل بأحد صغار الولاة، ثم يوضح أن مشورته لذلك الوالي لم تفد في شيء إذ هلك الوالي مقتولاً، ونجا مستشاره وما كاد. لكن الخيبة نالت المثقفين الثلاثة في الحكايات الرمزية. فدمنة قُتل بيد السلطان، ومرزوق ثعلب سهل بن هارون نجا بعد أن أثبت أنه لم يكن له تأثير على الذئب الذي عمل مستشاراً له. والغواص عاد إلى عزلته قانعاً بأن يبقى على قيد الحياة، وأن يموت بعد ذلك ميتة طبيعية. إن المؤسسة الحكيمة العاقلة المتعقلة، مؤسسة الرأي والمشورة والمؤازرة لم تقم إذن آنذاك. فهل كانت العلاقة مستحيلاً بين المثقف والسلطان رغم أنه مثقف مدجن أو أن المثقف كان يُظهر غير ما يُبطن؟ إن السلطان واضح القسَمات، محدد الصفات في الحكايات الثلاث، أما المثقف فإنه يعرض نفسه علينا وعلى السلطان بخطابين أحدهما معلن والآخر مستتر. وهو يريد من السلطان أن يقنع بالخطاب المعلن، ويريد منا نحن قراءه أن نفهم الخطاب المستتر. فهل هنا يكمن الخلل؟!

يصف صاحب «كليلة ودمنة» الملك الذي يريد التقرب إليه ليصبح

(١) المرادي: الإشارة ص ٦٥ (وقارن بمصادر العبارة هناك).

(٢) كليلة ودمنة ص ١٥٠.

(٣) أنظر عن مؤسسة الوزارة في العصر العباسي الأول: 1-2 D. Sourdel, Le Vizirat Abbasside, (Damas, 1960).

مستشاره أو وزيره بأنه «كان مزهواً متكبراً منفرداً مكتفياً برأيه»^(١). ويصف الذئب النمر ملك الجزيرة بأنه شرس وبخيل وضيق الخلق كما هي صفات النمرور^(٢). أما الغواص فيصف الأسد في حكايته بأنه «كان حسن الطريقة في مملكته، محموداً في رعيته، قد ساسهم بأمرين جمع الحزم فيهما، شدة في غير عنف، ولين من غير ضعف»^(٣). وينتهي إلى القول في وصف موقف رعيته منه^(٤). «فكانوا يستريحون بتعبه، وينامون في سهره، ويتفرغون لأشغالهم لشدة اشتغاله بمصالحهم، فجمع بذلك من رعيته الهيبة الشديدة إلى المحبة الأكيدة...».

وتبعاً لاختلاف الموقف من الملك لا من الملك بين الثلاثة، تختلف مواقفهم منه. فدمنة كان أشره ابني آوى نفساً، وأبعدهما همة، وأقلهما رضاً بحاله^(٥). وقد اعتقد أن كفايته تستحق اهتماماً أكبر من الملك، لا لأنه يريد مطعماً وملبساً أفضل، بل إنه يلتمس بالقرب من السلطان «أن يسرّ الصديق ويسوء العدو...»؛ ذلك أن «أهل المروءة والفضل» لا يغنيهم القليل، ولا يفرحون به دون أن يسموا إلى ما هم له أهل، كالأسد الذي يفترس الأرنب فإذا رأى العير تركها وأخذها...^(٦). والثعلب عند سهل بن هارون يقع بين غمر مستبد، وذئب خائف، فيحاول استغلال شره النمر، وخوف الذئب، للحصول على فرصة تحقق طموحه في إيجاد قوت يومه، والحصول على نفوذ سياسي. لكنه بخلاف دمنة لا يدّعي لنفسه مهمة سامية ظاهراً مع تبييت انتهاز الفرصة باطناً. فطموحه محدود. وذلك آتٍ لا من تواضع أو محدودية قدراته فقط، بل من محدودية دور الذئب أيضاً الذي لا يستطيع أن ينيل مستشاره أكثر من ذاك القدر القليل. أما عند الغواص فنلمح لدى صديقه الثعلب الذي يجب إليه «اعتزال

(١) كليلة ودمنة، ص ٤٦.

(٢) سهل بن هارون: النمر والثعلب ص ١٩.

(٣) الأسد والغواص ص ٤١.

(٤) الأسد والغواص، ص ٤٣.

(٥) كليلة ودمنة، ص ٣٦.

(٦) كليلة ودمنة، ص ٤٧.

السلطان» رغم فضيلته وحزمه، وحب الرعية له، موقف الفقهاء القديم من السلطة في القرن الثاني الهجري^(١). لكنّ الغواص يريد أن يتقرب من الملك لأنه «يجب على الرعية أن يجهدوا أنفسهم في صلاح الملك ومعونته. . فإن صلاح الملك صلاح مملكته ورعيته، وفي صلاح مملكته صلاح الجملة التي الناصح جزء منها. . . فمن غشّ الولاة من الرعية فنفسه غشّ، ومن نصّحهم فنفسه نصّح. . .»^(٢).

حددت صفات الملك إذن دوافع المثقفين الثلاثة، للتقرب منه. لكن هذه الصفات لا تنفرد بتحديد موقف الذي يريد أن يعمل في ادارة الدولة من السلطة والسلطان. فهناك رؤية عربية قديمة للسلطة الملكية المتفردة حاول العرب في الاسلام تجنبها بتسمية سلطتهم خلافة، وتحديد الشورى طريقاً لها، ومنع التوريث^(٣). وهناك موقف ضمني لمرايا الأمراء من السلطة والسلطان، هو الذي يُسوِّغ لدى مثقفي هذا اللون من الكتابة القرب من السلطان. ذكر ابن قتيبة من أقوال العرب المأثورة: «السلطان ذو عَدَوَان، وذو بَدَوَان، وذو تُدْرَأ. . .»^(٤).

أمّا رأي كتاب «مرايا الأمراء» في السلطان فتوضّحه هذه المأثورات الواردة عندهم جميعاً:

أ - إنه كان يقال في أمور ثلاثة لا يجترىء عليها إلّا أهوج، ولا يسلم منها إلّا قليل: صحبة السلطان، واثمان النساء على الأسرار، وشرب السمّ على التجربة^(٥).

(١) يقول المحاسبي (- ٢٤٣ هـ) عن مواقف فقهاء وزهاد القرن الثاني من التعامل مع السلطان، في كتابه: المسائل في أعمال القلوب والجوارح ص ص ٢٢٠ - ٢٢٢: «ثم اختلف الناس في جوائز السلطان فكرهت ذلك طائفة. ولم تر طائفةً بذلك بأساً. وفرقة قالت: حلال. وفرقة قالت: شبهة. وفرقة قالت: حرام. . .»

(٢) الأسد والغواص، ص ٤٤ - ٤٥.

(٣) أنظر دراستي: السلطة في الإسلام - دراسة في نشوء الخلافة؛ في مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن المعهد العالي للدراسات الإسلامية (١٩٨٤) م ١/ص ص ٥ - ٣٠.

(٤) عيون الأخبار، ٢٥/١.

(٥) كيلة ودمنة، ص ٥، والنمر والثعلب، ص ٨٨.

ب - إن للسلطان سكرات فمنها: الرضا عن بعض من يستوجب السخط، والسخط عمّن يستوجب الرضا. ولذلك قيل: قد خاطر من لجج في البحر، وأشد منه مخاطرة من صاحب السلطان.^(١)

ج - قد قيل في أمور لا يستطيعها أحد إلا بمعونة من ارتفاع همة وعظيم خطر منها: عمل السلطان، وتجارة البحر، ومناجزة العدو^(٢).

د - قالوا: إحذر صحبة السلطان فإن إقباله تعب، وإعراضه مذلة^(٣).

إن هذه الرؤية للسلطان تجعل تصرف العرب القدامى، وعدداً كبيراً من فقهاء القرن الثاني الهجري مفهوماً. أما كتاب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك من المقبلين على العمل في إدارة الدولة، فإنهم رغم رؤيتهم المخيفة للسلطان، أو بسبب من هذه الرؤية، يقبلون على العمل مع السلطان بحجة تخفيف الضرر عن الرعية، والإسهام في استقرار السلطة واستمرارها، إذ السلطة ضرورية لبقاء الاجتماع البشري. لكنها تغير من طبيعة وخلق الواصل إليها فيشتد عسفه وظلمه فتضطرب عليه الرعية، وتحدث فتنة لتغييره. ولأن الحديد لن يكون أفضل من القديم في المآل على الأقل، فإن أهل العلم وأهل الرأي وأهل الفضل والمروءة - كما يسمي كتاب مرايا الأمراء أنفسهم - عليهم أن يقتربوا من السلطان فيخففوا من جموح السلطة، وجموح الطبيعة، ويقفوا وسيطاً بينه وبين الرعية، بحيث تستقر الأوضاع، وتسير بشكل عادي يؤدي إلى استقرار السلطة والسلطان، وانتظام أمور الرعية. لهذا فإن هؤلاء يقدمون أنفسهم باعتبارهم مفيدین للسلطان بالدرجة الأولى، إذ يكسبون له الرعية من جهة فلا تضطرب عليه، ويعينونه على البقاء على عرشه - وذلك كله مقابل رعايتهم شخصياً، والاستماع إليهم، وتمتعهم بالاقتراب من السلطة والسلطان^(٤).

(١) كلیلة ودمنة، ص ٧٧، والنمر والثعلب، ص ٩١.

(٢) كلیلة ودمنة، ص ٥٠، والنمر والثعلب، ص ٩١.

(٣) كلیلة ودمنة، ص ٥٥. والأسد والغواص، ص ٤٧.

(٤) في كلیلة ودمنة، ص ٤٩، والنمر والثعلب، ص ٨٨: «لا يواظب أحد على باب السلطان، ويطرح الأنفة، ويحمل الأذى، ويظهر البشر، ويكظم الغيظ، ويرفق في أمره؛ إلا خلس إلى حاجته».

لكن هنا يبدأ الخطاب الضمني أو المضمّر الذي قد يعلّل جانباً مما أصاب مثقفي الديوان الأوائل من مصائب ونكسات. إن السلطان عندهم - بل السلطة - أداة قهر، وقهر فقط. ولذلك كان رمزها الأسد والنمر والذئب، لما يميّزون به من قدرة على البطش، والإقدام غير المتردّد. وهذه الطبيعة الباطشة للسلطة عندهم نتيجة ضرورية لرؤيتهم السلبية للطبيعة البشرية. فالبشر رجالاً ونساءً وأطفالاً دأبهم الشره، والتعدّي، والطموح غير المحدود، والخيانة، والتلون، وتنازع الأنفس والأموال والأعراض. ومن هنا كانت ضرورة السلطة، والسلطة الباطشة القاهرة بالتحديد. فالسلطان اللين ليس بسلطان لأنه لا يقهر ولا يبطش فينفلت المجتمع. لكن السلطة الباطشة لأنها قوة وقهر بحث، فإنها تميل للمبالغة والتجاوز في ذلك بحيث تهلك الحرث والنسل، وهنا يأتي دور ابن المقفع وسهل بن هارون والفارابي وابن سينا لحفظ المجتمع، وحفظ السلطة في الوقت نفسه^(١). إنهم في الواقع يجعلون السلطان آلة باطشة دون عقل أو رأي، ويجعلون أنفسهم عقله ورأيه. إنهم يضعون السلطان في موضع اليد الباطشة، ويضعون أنفسهم في موضع الرأس الضابط. ومن هنا كان انزعاج أبي جعفر المنصور (٣٦ - ٥٩ هـ) من رسالة ابن المقفع في الصحابة، التي يضع له فيها خطة لإدارة الدولة قوامها «توحيد» الإدارة، وعقلنتها بحيث لا تسير على هوى السلطان ومزاجه بل كما تقتضيه المصلحة، وعلى يد ابن المقفع وأمثاله. ومن هنا كان انزعاج سلاطين السلاجقة من كاتب أقصوصة «الأسد والغواص» الذي أخذ على عاتقه مشروعاً أكبر من مشروع ابن المقفع هدفه إعادة الاعتراف المتبادل بين الشريعة والدولة أو بين الفقهاء والسلطان^(٢). وقد نجا سهل ابن هارون كما نجا الثعلب بطل قصته بجلديها لصغر مشروعه، وضآلة طموحه. فسهل فيما بقي من شذرات كتابه عن البرامكة في الإمامة والسياسة، والعقد الفريد يرى أن سبب نكبة البرامكة ضخامة مشروعاتهم، واستخفافهم بقدرة

(١) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص ص ١٧٩ - ٢٠٠.

(٢) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص ص ١٠٣ - ١١٠، S.D. Goitein, A. Turning,

السلطة على البطش، ومحاولتهم المشاركة في القرار. فهو يروي على لسان هارون الرشيد شعراً تمثل به لعمر بن أبي ربيعة هو:

ليت هنداً أنجزتنا ما تعدُّ وشفت أكبادنا مما نجد
واستبدت مرةً واحدةً إغما العاجزُ مَنْ لا يستبدُّ

فالسُّلطة الإسلامية لم تكن تقبل بالمشاركة في القرار، ولم تكن تقبل أن توضع موضع اليد الباطشة فقط، ولم تكن ترضى أن يضع لها فقيهٌ أو كاتبٌ خططاً لإدارة الدولة أو تحديد أيديولوجيتها وسياستها العامة.

VI

قال رجل من حاشية عمرو بن مسعدة^(١) (-٢١٧ هـ / ٨٣٢ م) كاتب الرشيد والمأمون أن الكتابة على خمسة أصناف^(٢)، «كاتب رسائل يحتاج أن يعرف الفصل من الوصل، والصدر، ورقيق الكلام، والتهاني، والتعازي، والترهيب، والترغيب، والمقصود والممدود، وجمالاً من العربية. وكاتب جند يحتاج إلى أن يعرف حساب التقدير، وشيات الدواب، وحلى الناس ونعوتهم. وكاتب قاضي يحتاج أن يكون عالماً بالشروط والأحكام، عارفاً بالناسخ والمنسوخ من القرآن، والحلال من الحرام، والفروع والموارث، وكاتب شرطة يحتاج أن يكون عالماً بالجروح والقصاص والديات، فقيهاً في أحكام الدماء، عارفاً بدعاوى التعدي، وكاتب خراج يحتاج أن يعرف الزرع، والمساحة، وضروب الحساب...».

كان سهل بن هارون وعمرو بن مسعدة وأشباههما أوائل كتاب الديوان في الحقيقة. إذ كانت ثقافتهم وتطلعاتهم مما لا يُغضب السلطة، ولا يُسيء إليها. فالذي كانت تحتاجه السلطة ليس الرأي والعقل كما زعم ابن المقفع، وليس الشريعة كما زعم الغواص. ما احتاجته السلطة وتحتاجه تلك المعرفة التقنية

(١) قارن عنه: Sourdél; op. cit. I, 234-238.

(٢) الإمامة والسياسة، ص ١٥٦ - ١٥٧.

الدقيقة في تفاصيل الإدارة والديوان. ونصّ تابع عمرو بن مسعدة السالف الذكر نموذجي في هذا المجال. لقد كانت السلطة العباسية في القرنين الثاني والثالث تقترح على الفقهاء والعلماء والشعراء كتباً ورسائل وأشعاراً، وكان بعض ما يخرج من هذه الاقتراحات مهماً وكبيراً مثل الخراج لأبي يوسف، والسير لمحمد بن الحسن الشيباني. لكنها كانت تأخذ من هذا المقترح ما تراه مفيداً، وتدع ما لا ترى أنها في حاجة إليه. وقد ندر تكليف صاحب مشروع ما بإنفاذ المشروع بنفسه. لقد كان المطلوب من المثقف الذي يريد العمل في ديوان السلطان أو في حاشيته أن لا يقترح بل أن يكون موظفاً عارفاً بكيفية إدارة التفاصيل. فلم يكن يكفي أن يكون المرء عالماً كبيراً، مؤمناً بضرورة السلطة والسلطان قائلاً بالطاعة له، ليصبح وزيراً أو حاجباً، أو موظفاً كبيراً في الديوان. حاول ذلك عبد الحميد أيام بني أمية فظل كاتباً. وحاوله ابن المقفع وأبو سلمة الخلال وأبو عبيد الله ابن يسار، والبرامكة وآل سهل أيام العباسيين فقتلوا. وتعلّم سهل بن هارون، وعمرو بن مسعدة، والفضل بن الربيع من تجارب هؤلاء فاستمروا. لكنهم استمروا كتاباً جيدين، ولم يصبحوا وزراء مشاركين في القرار.

وقد عرف التاريخ الاسلامي وزراء كباراً مثل علي بن عيسى، وآل الفرات، وبعض وزراء الفاطميين، ونظام الملك. لكن هؤلاء - فيما عدا حالة نظام الملك - نقلوا السلطة إليهم تقريباً، أي أنهم قاموا بانقلاب سياسي واداري، محدود الأهداف؛ لذلك لا يمكن اعتبارهم نموذجاً صالحاً لإمكان التعامل الايجابي بين السلطان ومثقف الديوان صاحب المشروع. ولا شك أن هذه الفئة من المثقفين لم تكن الوحيدة في التاريخ الفكري والسياسي الاسلامي. فهناك الفقهاء والمحدثون، وهناك الأطباء والمهندسون. وهناك الزهاد والصوفية. ولكل من هذه الفئات صلات مغايرة بالسلطة. لكن يمكن القول بشكل عام إن العلاقة بين شتى فئات المثقفين وبين السلطة الاسلامية كانت إما علاقة وظيفة، أو عدا، أو اعتزال. أما ابن المقفع فلا يرى للعلاقة غير قطبين، اذ «لا ينبغي للرجل ذي المروءة أن يرى إلا في مكانين، ولا يليق به غيرهما: أما مع الملوك

مكرماً، وأما مع النسّاك متبتلاً...»^(١). لكن ابن المقفع نفسه لم يتبتل عندما أبعده السلطان عنه؛ بل ربما حاول تنفيذ مشروعه من خلال سلطةٍ معارضةٍ بديلة فكان ذلك سبباً لهلاكه. لذلك ربما كانت فائدة هذه القصص على ألسنة الحيوانات لكتاب الديوان تعليمهم ما ينبغي تجنبه، وليس ما ينبغي فعله^(٢).

VII

ما عمد الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ) إلى إعادة تنظيم الوزارة بعد ضربه للبرامكة. لكن تلك الضربة بالذات كانت وراء انتقال الوزارة من حالٍ إلى حال. فقد تعلّم منها الكتّاب والوزراء الكثير؛ وكان سهل بن هارون المعاصر لها، والذي عمل لدى البرامكة، ولدى الرشيد بعد نكبتهم؛ أسرع الكتّاب تعلّماً من مثله؛ بدليل أنّ نظيره في «النمر والثعلب» لم يُقتل بل استطاع الاحتفاظ برأسه فوق كتفيه إذ برهن للسلطان على انعدام طموحه. وبدأت معالم المرحلة الجديدة تتضح أيام المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) كما يبدو في القصة المأثورة عن وزيره عمرو بن مسعدة؛ والتي تُعيد للكتاب وظيفة التقنية والإدارية القديمة قبل عبد الحميد. وكان منتهى تلك الهرمية التي اكتملت مع ظهور دولة بني بويه؛ الوزير نفسه وليس الخليفة أو أمير الأمراء أو السلطان. فالكتّاب يتصارعون، ويتحالفون ويتخاصمون على الوظائف الديوانية التي سقّفها الوزارة وليس الخلافة أو السلطنة؛ لا شيء، إلا لأن المسألة مسألة «جيلةٍ وسعادة» لا يملكانها أو لا يملكانها بالكامل. وقد نُظمت الإدارة بطريقةٍ هرميةٍ دقيقةٍ تنقطع على درجاتها أنفاسُ الكاتب وسني عمره قبل أن يبلغ منتهائها: الوزارة. يقول صاحبُ أخلاق الملوك المنسوب للجاحظ^(٣): «إن أكثر كلامنا في هذا الكتاب إنما

(١) كليله ودمنة، ص ٥١.

(٢) يحدد ابن المقفع في كليله ودمنة ص ١٩ آيين الكاتب أو عقله على النحو التالي: «إن عقل الرجل يتبين في أمور ثمان: الرفق والتلطف... وأن يعرف الرجل نفسه... وطاعة الملوك... ومعرفة الرجل بموضع سره... وأن يكون قادراً على لسانه... وإذا كان في المحفل لم يُجب إلا بما يُسال عنه، ولا يُظهر من الأمر إلا ما يجب عليه...».

(٣) أخلاق الملوك ص ٥.

هو على مَنْ دون الملك الأعظم. إذ لم يكن في استطاعتنا أن نَصِفَ أخلاقَهُ؛ بل نَعْجِزُ عن نهاية ما يجبُ لورُؤسنا شرحها... وليس لأخلاق الملك الأعظم نهايةٌ تقومُ في وَهْمٍ، ولا يُحِيطُ بها فكرٌ. وأنت تراها تتزَيَّدُ من أول ملكٍ مَلَكَ الدنيا إلى هذه الغاية...!». وما دام الأمرُ كذلك؛ فلينصرف الكاتب إلى ما يستطيع إداركه، ولا يتطلع إلى ما فوق ذلك، إلى ما تنقطع دونه الأعناق. وكان ذلك وراء تقسيم الدواوين إلى دواوين أصغر، وبطريقةٍ تراتبيةٍ ثم تقسيم الوزارة إلى تفويضٍ وتنفيذ^(١).

لكن السَّنة التي أرساها عبد الحميد، وتبنّاها ابن المقفّع، وطبقها البرامكة؛ كانت تتهدّدُ الكُتّاب الطامحين في كل آنٍ. فانصرف رجالُ «مرايا الأمراء» والكتابة أنفُسهم إلى متابعة التأسيس لنموذجٍ جديدٍ للكاتب الأمين والناجح. والنموذج المذكور وجهٌ آخر من وجوه «الصورة التاريخية» للساسانيين في أخلاق وأقلام كتاب العصر. يقول صاحب أخلاق الملوك^(٢): «وكذلك جعل (أردشير) الناس على أقسامٍ أربعة، وحصر كل طبقةٍ على قسمتها: فالأول الأساورة من أبناء الملوك. والقسم الثاني النُسّاك وسدنة بيوت النيران. والقسم الثالث الأطباء والكُتّاب والمنجمون. والقسم الرابع الزّراع والمهان وأضرابهم. وكان أردشير يقول: ما شيء أسرع في انتقال الدول وخراب المملكة من انتقال هذه الطبقات عن مراتبها...». صحيح أن المجتمع الإسلامي لم يعرف طبقات كهذه؛ لكن الكاتب وضع لنفسه حدوداً لا يتعدّاها حتى لا يضيع أو يضيع عمله على الأقل. وقد بلغ من تمسُّك الكُتّاب بهذا الآين أن سخر منهم الجاحظ في رسالته في دَم أخلاق الكُتّاب؛ فقال^(٣): «... ثم يقطعُ (أي الكاتب) ذلك من مجلسه سياسةً أردشير بابكان، وتدبير أنوشروان، واستقامة البلاد لآل

(١) الأحكام السلطانية للمهاوردي ص ٣٣ - ٣٧، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للمهاوردي

ص ١٣٨ - ١٤٣، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٢٨، وتحفة الوزراء للثعالبي ص ١٤.

(٢) أخلاق الملوك ص ٢٢ - ٢٦. وقارن بصورة المسلمين عن ذلك بتاريخ الطبري ١٧٩/١ -

١٨٠، ومروج الذهب ٢٨٦/١، وسرح العيون ص ٧٥.

(٣) رسائل الجاحظ ١٩٣/٢.

ساسان». والجاحظ هنا يأخذُ عليهم اتخاذ ماضٍ غير ماضي المسلمين، ودولة غير دولتهم نموذجاً للاحتذاء. لكن ماذا كان بوسعهم أن يفعلوا، والتجربةُ العربيةُ الإسلاميةُ مُهلكةٌ للمصارع التي عاناها الذين خرجوا على الطرق اللاحبة منذ القديم.

وهكذا فإن نتيجة التجربة التاريخية، وتطور هرمية الدولة الإدارية، واحتذاء النموذج الساساني ظهور وزير التنفيذ؛ أي المعين في التنفيذ وليس في صُنع القرار، إذ «مثلُ السلطان كالطبيب، ومثلُ الرعية كالمريض، ومثلُ الوزير كالسفير بين المرضى والأطباء...»^(١). وهي مهمةٌ ليست صغيرةً على أي حال؛ إذ إن سوء التنفيذ يجعل القرار غير ذي موضوع: «فإن كذب السفير؛ فقد بطل التدبير». وكأنما لم تكف كلُّ تلك المحترزات مع ظهور دولة بني بويه، واختلاط الأمور ببعض الشيء. فقد انتقلت السلطة من الخليفة إلى الأمير وأمير الأمراء، وهذا الأخير توافرت له «السعادة» دون «الجليلة». أفلا يكون ممكناً أن يتسم ثغرُ الزمان لكاتبٍ أو وزيرٍ فيصبح أميراً للأمراء وتعود الأمور إلى ما كانت عليه إبان قيام الدولة العباسية حين كانت كلُّ الاحتمالات واردة؟! على ذلك ردُّ ظهور السلاجقة، وظهور فئة «أرباب السيوف» وبالتالي «فئة أرباب الأقلام». و«دولة القوة»^(٢) هذه التي يتحدث عنها الماورديُّ تحصرُ السلطة السياسية في العvisية وزعيمها المُقاتل - بذلك صار مستحيلاً على «ربِّ القلم» أن يحمل السيف:

فألقت عصاها واستقر بها النوى كما قرَّ عيناً بالإياب المُسافرُ

بدأ كاتب الدولة مع سالم وعبد الحميد جزءاً من المشروع السلطوي بحيث أمكن أن يكون اللسان واليد. وفتحت الثورة العباسية المجال واسعاً بحيث

(١) سراج الملوك ص ٧٠، والشهب اللامعة لابن رضوان ص ٨٠، وبدائع السلك ١٧٩/١.

(٢) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك (تحقيق رضوان السيد، ١٩٨٧) ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

تخيّل الكاتبُ إمكان المشاركة في السلطة. لكن الضربات توالى عليه بحيث أدرك تدريجياً أنّ السُّوَّاسِيَّةَ العربية الإسلامية لا تسري عليه؛ فانكمش في ظلِّ نموذجٍ آخرٍ لعلائق الكاتب بالسلطان هو النموذج الساساني. ثم جاءت التطورات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع الإسلامي الوسيط لتجعل مجرد تفكير الكاتب بالمشاركة أو ما شابه مستحيلاً.